А. А. Столяров

Стоя и стоицизм

Книга издана при содействии
Международного Фонда «Культурная
инициатива»

А. А. Столяров

СТОЯ И СТОИЦИЗМ

Ответственный редактор
доктор философских наук, профессор
В. В. Соколов

Москва
АО КАМИ ГРУП
1995

Автор считает приятной обязанностью выразить искреннюю признательность ответственному редактору, сотрудникам лаборатории истории Западной философии Института философии РАН и коллегам по институту, неизменная внимательная поддержка и важные замечания которых способствовали завершению этой книги.

Предисловие

Эта книга посвящена истории стоической школы и ее учения (с момента возникновения на рубеже IV — III в. до н. э. вплоть до исчезновения в конце II в. н. э.), а также истории стоицизма. Школьную доктрину в том виде, как она существовала в указанный период, я называю *учением Стои* в собственном смысле. *Стоицизм* — более широкое понятие. Под ним я предлагаю понимать сложившийся на протяжении полутора тысяч лет своеобразный стиль рефлексии над содержанием стоических догм и, по преимуществу, стиль практических моральных наставлений. Этот стиль давно уже стал претендовать на статус самостоятельной практической «философии», широчайше применимой и годной для всякого человека во всякое время. Переосмысленное учение Стои, — как несложная, но убедительная «философия усталого духа», — оказалось одним из тех источников, к которым люди не перестают (и не перестанут) прибегать в поисках вечных, но притом «человеческих» ценностей (и, надо добавить, только «человеческих»). Понятно, что история *стоицизма* как духовного течения, порожденного Стоей, является самостоятельным предметом наряду с *учением Стои* как таковым[1].

Вместе со школой Эпикура и скептиками Стоя входит в число крупных «новых» философских направлений эпохи эллинизма. Своеобразие стоической философии состоит в ее практической направленности; с самого начала она претендовала на роль широкого духовного течения. Поэтому в большинстве моментов своего существования Стоя оказывалась *больше и шире* самой же себя как специальной школьной доктрины. Эта черта, в той или иной мере присущая также эпикуреизму и скептицизму, является, видимо, родовой осо-

бенностью «нового» стиля философствования, где (в отличие от грандиозных, прекрасно «сбалансированных» и «равных себе» систем классики) метафизика не имела самодовлеющего значения.

Сейчас, по происшествии двух с лишним тысячелетий, можно с уверенностью сказать: за это время специфический стиль философствования каждой из трех школ стал синонимом определенного (и притом пластически оформленного) стиля жизни. Как бы ни относиться к этому обстоятельству, оно само по себе свидетельствует, что три великие эллинистические школы и в наше время живы в большей мере и в другом смысле, нежели платонизм или аристотелизм. Культурная значимость этих последних довлеет себе благодаря их созерцательному характеру и громадному метафизическому потенциалу, — но тем дальше они от жизни.

За пять с лишним веков школьная философия Стои претерпела достаточно заметные изменения, — бóльшие, чем эпикуреизм или скептицизм, и сравнимые, скорее, с эволюцией платонизма. Меньше всего изменилась стоическая *моралистика* — самая простая и в силу этого устойчивая часть доктрины. Именно в облике моралистики философия Стои продолжала жить после кончины школы. Однако не следует забывать, что моралистика — лишь видимая часть «айсберга»; его «подводную» часть составляет теоретическое учение школы, а оно, как мы увидим, по «технической» сложности вполне сопоставимо с самым изысканным платонизмом или аристотелизмом.

Когда говорят, что за последнее время интерес к учению Стои заметно вырос, — это, конечно, верно, но в то же время несколько уводит от истины. Дело в том, что в культурном мире интерес к Стое никогда не исчезал. Многие поколения европейских ученых занимались ею, не особенно

утруждая себя объяснением того, почему они это делают. И мне не хотелось бы тратить много слов на обоснование «актуальности» предмета, который нам, в России, приходится открывать почти заново.

Книги на русском языке, которые можно серьезно принять во внимание, практически отсутствуют. В XVIII — XIX в. Стоя традиционно преподносилась русскому читателю в своей моралистической и к тому же римской ипостаси[2]; нечего и говорить, что вся дореволюционная литература безнадежно устарела (если, конечно, не иметь в виду банально-моралистическую сторону философствования Сенеки, Эпиктета или Марка Аврелия). За последующие годы к ней мало что прибавилось. Разделы о Стое в двух «Историях философии»[3] заслуживают упоминания лишь как образец поверхностности. Изложение В. Ф. Асмуса[4] вполне корректно, но подчинено задачам целого, а потому слишком описательно, почти полностью игнорирует Средний период Стои, лишено ссылок на тексты и т. п. Изложение А. Ф. Лосева[5], рассматривающего учение Стои сквозь призму стоической семантики, служит специфическим задачам автора, который и не стремился показать полную и всестороннюю картину школьной философии. Лишь в последние годы стали появляться немногочисленные специальные исследования[6]. А пока лучшим (по глубине понимания проблем и «философичности» их изложения) из того, что написано о Стое на русском языке, остается (каким бы странным это ни показалось) двадцатистраничный очерк, входящий в хорошо известную и недавно переизданную книгу С. Н. Трубецкого «Учение о логосе в его истории».

Лучше всего русскому читателю известны сочинения поздних стоиков — преимущественно Сенеки и (в несколько

меньшей степени) Марка Аврелия. Впрочем, почти все издания (включая малодоступный перевод Эпиктета[7]) имеют достаточно популярный характер: единственное исключение — новое издание Марка Аврелия, тщательно подготовленное А. К. Гавриловым и Я. Унтом (с хорошим аппаратом). Тексты ранних стоиков русский читатель может найти лишь в сочинениях Секста Эмпирика, 7-ой книге Диогена Лаэртия (изданного немногим более пятнадцати лет тому назад) и у поздних стоиков (то немногое, что опубликовано в «Антологии мировой философии»[8], мало меняет общую картину).

Настоящее изучение Стои у нас только начинается, и на сколько-нибудь серьезные результаты можно будет рассчитывать еще очень нескоро.

Перечисленные обстоятельства четко определяют задачу этой книги. Главную цель я видел в том, чтобы предложить достаточно *полную историю школы*, — в том смысле, что она не должна обойти вниманием ни одного сколько-нибудь заметного представителя Стои, ни один значимый термин или существенный момент этого учения. В силу различных обстоятельств такая история оказывается *краткой* — ибо детально разбираются только самые важные моменты, а прочее учитывается лишь постольку, поскольку оно необходимо для создания цельной картины. Разумеется, при такой структуре изложения, которая требует жертвовать подробностью одних разделов в пользу других, субъективность авторских решений слишком заметна. Я считаю ее вполне допустимой, более того, совершенно неизбежной, однако подбор и расположение материала могут побудить к резонным вопросам. Чтобы предвосхитить их, я сразу же укажу темы, которым уделено меньше внимания, чем мне хотелось бы. Это, прежде всего, Поздняя Стоя. Здесь я исходил из

того, что сочинения поздних стоиков у нас сравнительно хорошо известны и, главное, они представляют значительно меньший теоретический интерес по сравнению со всем корпусом прочих стоических текстов. Во-вторых, это отношение Стои к другим школам и направлениям как предшествующим, так и современным ей, а стало быть, и вся область межшкольной полемики. Наконец, прочие отступления от желательной полноты оговорены в примечаниях.

Вопросов методологии я коснусь ниже, во введении. А теперь необходимо сказать, что в течение полутора столетий, отделяющих нас от Эдуарда Целлера, основные усилия исследователей были направлены на то, чтобы восполнить лакуны грандиозных, но слишком общих построений углубленным изучением отдельных эпох, направлений или проблем античной мысли. К тому, что необходимо изучать отдельные эпохи, у нас как будто привыкли. Более того, давно сложился стереотипный взгляд, согласно которому предложенная Целлером схема (досократики, классика, эллинизм и т. д.) есть самый удобный или даже единственно возможный способ членения античной философии. По моему мнению, давно настало время дополнить хронологическое деление (которое так или иначе неизбежно) тематическим. Приоритетной задачей нужно считать изучение отдельных школ, направлений или проблем. На Западе это поняли уже давно, в связи с чем можно упомянуть, например, известные книги Верли или Кремера[9]. Поэтому второй главной задачей этой книги я считал обозрение стоической доктрины именно как школьной философии (т. е. как органичной формы реального бытия античной философии), что предполагает особое внимание к специфической терминологии школы, к незаметным, казалось бы, ее представителям, педагогической и

комментаторской деятельности внутри школы и, — last but not least, — к ее отношениям с другими школами (этому, как уже говорилось, я не смог уделить достойного внимания).

Таким образом, эту книгу нужно рассматривать *как введение в историю учения* Стои. При всей ее краткости и при всех вероятных недостатках она, как мне кажется, в целом отвечает своему назначению и может сообщить читателю основные сведения о философии Стои на современном этапе ее изученности. Но в книге будет немало вопросов, ответы на которые еще предстоит искать.

Введение. Основные вопросы историографии и доксографии

Любой обзор эпохи Александра Великого в большой мере сводится к перечислению общеизвестных фактов, которые здесь нет нужды повторять. Разумеется, возникновение и развитие Стои непосредственно связано с эпохой эллинизма. Но само по себе это значит и слишком много, и слишком мало. Много потому, что облик культурной ойкумены сильно изменился на рубеже IV — III вв. Мало — потому, что из всего многообразия фактов нелегко выделить те, которые имеют наибольшее значение для Стои: можно бесконечно рассуждать о социально-политическом переустройстве Греции, но это нимало не приблизит нас к цели.

В год смерти Александра Зенону было немногим более десяти лет. А когда он открыл свою школу в Афинах, Греция была уже совсем другой, чем во времена Платона и даже Аристотеля. Классические центры Афины, Коринф, Спарта — утратили влияние, Македония, напротив, приобрела его. Впрочем, Афины еще сохраняли свое значение культурной столицы Греции, и в этом отношении преемственность не прервалась. Но классический полис со своим обозримым, «уютным» и достаточно стабильным бытием уходил в прошлое. С гибелью полисных идеалов резко менялась вся атмосфера жизни. Обитатели маленьких городов-государств в некоторое историческое одночасье вдруг ощутили себя выброшенными на необозримые пространства заложенных Александром империй. Границы мира резко расширились, эллинский Запад слился с варварским Востоком в единое целое. Для греческого мира это было сильнейшим потрясением.

Итак, два обстоятельства (из поддающихся учету) принципиально важны для понимания всей эпохи и для истории Стои: смена идеологических ориентиров и приближение Востока. Стоя родилась в новом мире, и нет ничего удивительного, что она ему соответствовала. Все прочее станет ясным из обзора литературы.

А. Историографический обзор

Научную историографию Стои по многим основаниям можно начинать с Э. Целлера[1], хотя кое-что было сделано уже в XV — XVI вв. Синтетический труд Целлера отвел учению Стои определенное место в истории всей античной философии и на много десятилетий задал норму его оценки. Платон и Аристотель — расцвет греческой мысли, а все прочее — лишь «пост-аристотелевская философия». Развитие духовных потенций Целлер считал продуктом гражданской свободы и неущемленного человеческого достоинства (хотя связь эта понимается им несколько механистически). Индивидуальная свобода, утверждал он вслед за Аристотелем (Met. I. 2, 982 b 19 sq.), позволяет человеку без остатка посвятить себя бескорыстному поиску истины: «Философия греков... — дочь политической свободы»[2]. После утраты политических прав на первый план естественно выдвигаются жизненно-практические заботы, поиски стабильности в обстановке всеобщего крушения. Чем менее могла помочь традиционная религия, тем более чувствовалась нужда в замещающем ее учении. В эпоху эллинизма, т. е. сплошного упадка, всякое философствование, резюмирует Целлер, неизбежно приобретает практическую направленность, а бла-

городная метафизика приходит в упадок. Цели человека отвечают уже не общественной потребности, а индивидуальной ситуации. Если прежде эллин осознавал себя господином, то теперь, с некоторой исторической внезапностью, он ощутил себя рабом, игрушкой обстоятельств. Но если обстоятельства не во власти человека, остается один выход: объявить целью свободу от всяких обстоятельств. Даже лучшие умы не видели иного выхода. Стоическая апатия, эпикурейская или скептическая атараксия — идеал, отвечавший духу времени.

Кроме того, для обращенного к самому себе индивида его национальная принадлежность становится слишком уж малой величиной, чтобы серьезно принимать ее во внимание. Открывается дорога для инородных, прежде всего восточных, элементов, что способствует переменам к худшему. Особенно это касается Стои. Ее основатели — выходцы с Востока (в этническом или географическом отношении). Собственно греки и римляне (кроме Сенеки, Марка Аврелия и, быть может, Панэтия) представлены третьестепенными фигурами[3].

Суждения Целлера местами нелестны, местами же просто уничижительны. Зенон не создал ничего нового: играя словами, он лишь переиначил заимствованное у других (читай: творческих) умов; этот упрек высказывался, впрочем, еще античными критиками (Diog. L. VII 25). В полной теоретической тупости Клеанфа вообще не может быть сомнений[4]. Особенно не повезло стоической логике, которую Целлер именовал «пустым и бесплодным формализмом», исказившим добротный перипатетический материал новой нелепой терминологией[5]. Здесь Целлеру вторит Прантль: стоики — жалкие имитаторы перипатетиков, и трудно представить, каков должен быть упадок, чтобы современники считали Хрисиппа великим логиком[6].

Сейчас понятно, что Целлер и Прантль не могли верно оценить стоическую логику в первую очередь из-за принятой ими схемы, требовавшей везде после Аристотеля искать упадок. Но и это обстоятельство не может оправдать суждений, которые недостойны людей такого масштаба, как Целлер и Прантль. Сетуя на плохую сохранность источников по логике, оба в один голос восклицают: сведения так невнятны, что не беда, если бы они не сохранились вовсе[7]. Картина будет достаточно полной, если добавить, что все учение Стои Целлер объявил эклектикой.

Если формулировки Целлера были резки и часто некорректны, то его идеи сыграли вполне позитивную роль. Прежде всего, Целлер в концентрированной форме сформулировал то понимание задач стоической философии, к которому склонялось большинство предшествующих и последующих авторов. Кроме того, эти идеи стали хорошим раздражителем и побуждали несогласных к полемике.

Идеи Целлера конкретизировал и значительно переосмыслил *Эдвин Бивен*, для которого суть проблемы перемещается в несколько иную плоскость. 1. Чем вызвано к жизни учение Зенона и в чем секрет его быстрого успеха? 2. Чем нужно считать это учение и чего в нем больше — эллинской мудрости или восточного профетизма? В связи с этим большое значение приобретает проблема национальной ментальности, которую потом охотно эксплуатировал Поленц.

Успех Зенонова учения, рассуждает Бивен, можно, конечно, объяснить причинами объективного характера; однако многое кроется в обаянии личности Зенона и в профетическом способе изложения знания, который-де вообще несвойствен эллинской мысли (за исключением Гераклита, Пифагора или Эмпедокла). На Востоке профетизм — самый

распространенный тип учительства, уступивший в Греции место философствованию. Мысль Зенона — пророчество, облеченное в форму сентенций, в лучшем случае — кратких силлогизмов, которые не связаны между собой в том смысле, какой предполагается системообразующей методой эллинского мышления: «Это был путь веры»[8]. Зенон не может отвечать за несообразности той схоластической системы, в которую превратил его пророчества Хрисипп: пророчество не боится противоречий, система немедленно выявляет их. Искать систему у Зенона — потребность нашего сегодняшнего способа осмысления материала.

Зеноново вероучение (тут Бивен согласен с Целлером) есть реакция на политический и религиозный кризис. Нужны были новые ориентиры, пригодные для массы. Платонизм был для этого слишком изыскан; его волнующая неясность не могла удовлетворить запросы афинских обывателей. Учение Зенона, безусловно, грубее, но и доходчивее: оно могло указать путь любому водоносу (каковым поначалу и был Клеанф). Кризис вызывал у простого человека тот живой страх перед реальностью, который не сводился к интеллектуальному дискомфорту. В жизни человек не может только созерцать; он вынужден действовать, а успех действия возможен только при знании цели и уверенности в своих силах. Без этого человек рискует потерять контроль над собой и отдаться минутной страсти. Вот от этой опасности (страха, страстей и т. п.) Зенон вознамерился избавить людей. Он понял очень важную вещь: ценностные иерархии возникают как результат собственного решения. Если невозможно сообразовать реальность с пожеланиями, надо сообразовать пожелания с реальностью. Слепая страсть не считается с возможностями, и человек становится рабом

обстоятельств. Чтобы избежать этого, нужно, во-первых, представить реальность как нечто благое и разумное, а во-вторых, иметь в виду не уровень феноменов, а *разумный принцип*, всеобщность которого необходимо доказать или постулировать. Это и достигается отождествлением природного и нравственного закона, «этизированием» природы, отождествлением цели природы и цели свободы и т. д. В конечном счете предлагалась «вера в промысел»[9], которая допускала зло только в моральной сфере и диктовала следующий императив (дедуцируемый для большего удобства из физики): желай того, что ты признал разумно-необходимым, или: поступай так, чтобы принцип твоего поведения свидетельствовал о разумно-благом устроении мира. (По поводу этих рассуждений надо заметить, что некоторая нарочитость стоического «оптимизма» прямо вытекала из его чрезмерной «естественности»: «оптимизм» не есть следствие размышлений над мирозданием, но, напротив, основа всякого размышления. Нужно считать, что мир хорош, и поступать соответственно. — *А. С.*).

Зенон понимал, что его призыв сообразовать волю с реальностью будет чего-то стоить лишь в том случае, если мир окажется достойным этого. Физика (метафизика + теология + теория познания + вероятно, учение о «категориях») должна бы дать желательную картину мира. Разумность мироустроения, в свою очередь, выполняет роль достаточного основания в целеполагании. Зенону нужен был космос целостный, неделимый и совершенный: верно понятое совершенство служит залогом стабильности человеческого существования (особенно четко Cic. De fin. III 73 = SVF III 282). «Против хаоса должна быть воздвигнута круговая стена»[10] — космос Зенона оказывается внутри нее. (С этим, добавлю от себя, согласуется всегдашнее желание стоиков

все очертить, все определить, все превратить в шар, самодовлеющий и неуязвимый). Необходимо было, далее, восстановить доверие к опыту и чувственному восприятию, настолько подорванное элеатами и платониками, что обычный человек давно должен был отчаяться в своей способности хоть что-нибудь понять. Чувства и опыт свидетельствуют о существовании единичных вещей и не обманывают. Открытая чувствам реальность должна быть прозрачной; всякий отдельный феномен должен свидетельствовать о божественности космоса. Бог — везде, и он есть сам космос. Итог: учение Зенона «было создано скорее ради удовлетворения практической потребности, чем для решения спекулятивного затруднения»[11].

Книга Бивена зафиксировала важное изменение в оценке учения Стои. Понятно, что это столь энергично задуманное учение не могло представляться Бивену (в отличие от Целлера) упадком или образчиком философской пошлости. Оно не могло, конечно, сводиться к узкой технической доктрине и стремилось быть широким идейным течением, во многом напоминавшим философскую религию. Эти выводы Бивена многими были поняты слишком буквально, и Стою начали помещать в ряду ведущих исторических религий вместе с буддизмом и зороастризмом[12].

Вместе с тем крайности Целлера и Бивена вызывали ответную реакцию. Уже в 1892 году *Август Шмекель* высказал принципиально иной взгляд на проблему. Эпикуреизм и скептицизм Шмекель отнес к «реалистически-эмпирическому» направлению, тогда как Стоя вместе с платониками и перипатетиками составила «идеалистически-рационалистическое» течение греческой мысли, сочетавшее гераклитовскую космологию и элеатовскую онтологию с сократи-

ческой понятийной философией. Основа для подобной оценки была заложена уже в античности: Антиох Аскалонский утверждал, что между Стоей и Платоном нет существенных различий (Sext. Pyrrh. I 235). Тем самым, Стоя оказывалась такой же отвлеченно-метафизической системой, где платоно-аристотелевский дуализм присутствовал в скрытой форме[13]. Шмекель отверг всякие сомнения в том, что доктрина Стои по замыслу, по духу и по исполнению была чисто эллинской. Во-вторых, он верно подметил и опасность низведения Стои до «философии водоносов», но явно уклонился в противоположную крайность.

Так наметились два полюса в оценке учения. Истина лежала где-то посредине, и это обстоятельство еще надо было осознать.

Между тем наряду с указанными работами множились и другие результаты. В 1891 году в Лондоне вышло собрание фрагментов Зенона и Клеанфа, подготовленное *А. Пирсоном*[14]. Важнейшей вехой оказался 1903 год, когда в Лейпциге *фон Арним* выпустил корпус раннестоических текстов от Зенона до учеников Хрисиппа включительно[15]. Собрание Арнима в свое время было крупным достижением; однако и тогда оно было далеко не идеальным, а сейчас недостатки его более чем очевидны. Не всегда приемлемы конъектуры, много вопросов вызывает тематический принцип группировки фрагментов. Наконец, аутентичность ряда текстов тоже под сомнением. Но до сих пор более полного корпуса раннестоических текстов не существует, и вряд ли он появится в скором времени. Попытки предложить нечто иное, разумеется, были. В частности, *Н. Феста* предложил новый принцип группировки фрагментов — по авторам и произведениям[16]. Новейшей попыткой усовершенствовать тематический принцип Арнима является собрание раннестоических

текстов по логике, предпринятое *К. Хюльзером*[17], — обширная и тщательно выполненная работа, открывающая перспективу постепенного издания всего раннестоического корпуса.

Издавались и тексты более поздних стоиков. В 1885 году *Г Фаулер* выпустил в Бонне фрагменты Панэтия и Гекатона. Лучшее на сегодняшний день собрание фрагментов Панэтия издано *Ван Страатеном* в 1946 году. Новое издание Посидония предприняли *Л. Эдельштайн* и *Дж. Кидд* (I том — 1972, II том — 1988), а полное издание *В. Тайлера* появилось в 1982 году. В 1894 году *Г Шенкль* выпустил новое издание Эпиктета, а в 1913 — Марка Аврелия. Фундаментальное издание Сенеки, призванное, по замыслу его кураторов (Хермес, Хозе, Герке, Хензе, Бикель), заменить устаревшее издание Хаазе, начало выходить с 1905 года. В 20-х годах во Франции начали выходить новые издания Сенеки с текстами французских филологов (на сегодняшний день наиболее надежные). В этот же промежуток времени Шмекелем была «открыта» Средняя Стоя, и история школы получила четкую периодизацию.

Накопление знаний в отдельных областях должно было найти завершение в итоговом синтетическом труде, которым стала книга *Макса Поленца*[18]. Замысел Поленца — показать историю стоицизма как целостного духовного течения, лишь начинающегося в античности, — возник, впрочем, много раньше. Первой заслуживающей внимания попыткой следует, видимо, считать книгу *Пауля Барта*[19]. Барт рассматривает стоицизм как специфический духовный феномен европейской культуры. Дельное и снабженное удачными примерами изложение Барта имеет все же слишком популярный характер, несвободно от ошибок и даже простого непонимания проблем; книге Поленца оно уступает во всех отношениях.

Свою главную задачу Поленц видел в наметившемся уже к тому времени «оправдании» Стои как составной части эллинистической философии. «Новая» философия — не просто нечто «пост-аристотелевское»; она выражает иное, самостоятельное и самоценное чувство жизни, много давшее последующим эпохам. Стоя — это прежде всего «искусство жить», и в этом «искусстве» — главная причина притягательности стоицизма для европейского ума. Оценивая обстоятельства подъема Стои, Поленц рассуждает достаточно традиционно. Зенон сумел уловить дух эпохи, выразить ценности, существовавшие лишь в виде личных убеждений и никем не формализованные. Он принадлежал к числу тех земных людей, для которых чувственное восприятие было высшей инстанцией. Обратившись к «природе», он, впрочем, понимал ее (в отличие от Эпикура) не как чувственное, а как разумное начало (тут в мыслях Поленца некоторая неувязка). Гераклитовский логос казался Зенону привлекательной парадигмой, ибо счастливо помогал избежать столь неясного «разделения материального и нематериального»[20]. Логос — внутренний стержень всего учения, гарант всеобщего единства. Степень присутствия логоса — критерий, с точки зрения которого ставились и решались все проблемы (это тоже не очень согласуется с приверженностью чувствам. — *А. С.*). В почти фантастической приверженности одному, по наитию выбранному началу, в отсутствии эллинской «интеллектуальной эластичности», умственного «лоска» нельзя, прозрачно намекает Поленц, не увидеть очевидных черт профетической личности. Насколько этот вопрос интересовал Поленца и какой отпечаток наложил на всю его концепцию, можно судить по его ранней статье «Стоя и семитизм». В отличие от чисто греческих школ — эпикуреизма и академического скептицизма, — рассуждал

Поленц, Стоя с ее программным космополитизмом была первым свидетельством того, насколько расширилась культурная ойкумена после походов Александра. Стоя — первый вестник новой синкретической культуры, а Зенон — «символический представитель эллинизма», олицетворяющий великое слияние Запада и Востока, когда «эллинская философия становится эллинистической»[21]. Описывая известную статую Хрисиппа из Лувра работы Эвбулида (Хрисипп изображен сидящим в кресле и что-то сосредоточенно считающим на пальцах[22]), Поленц замечает, что внешность Хрисиппа не оставляет сомнений в его происхождении. Не было сомнений и в отношении Зенона. Содержание семитской ментальности Поленц тогда еще не брался определить точно (он сделал это в своей большой книге). Признавая, что в основе своей учение Зенона было, конечно же, греческим, Поленц не мог признать его чисто греческим, ибо до двадцати лет Зенон жил в негреческой атмосфере: «Мыслимо ли... чтобы мироощущение такого человека было совершенно свободно от семитских элементов? Если бы в наши дни двадцатидвухлетний японец приехал к нам из родной страны и через десять лет стал здесь профессором философии, неужели кто-нибудь из нас смог бы признать его мироощущение подлинно немецким (reindeutsche)?»[23]

И через двадцать лет все особенности учения Стои Поленц без колебаний объяснял семитской ментальностью его создателей: «Непредставимо, чтобы их происхождение не оказало влияния на их мировоззрение»[24]. Основные черты этой ментальности: 1) фатализм и увлечение мантикой; 2) антропоцентризм; 3) понятие обязанности и принцип «ты должен», впервые положенные в основание этики; наконец 4) стремление объявить телесным все, кроме общих понятий,

которое чуждо эллинскому духу и, «как кажется, характерно для семитов» (Поленц обращается к Ветхому Завету, где телесные метафоры используются для выражения душевной жизни). «Поэтому мы должны заключить, что в этом... учении сказывается семитский способ созерцания»[25]. Именно этот «способ созерцания» во многом предопределил успех Зенона. Нужна была сильная, но доступная идея и энергичный метод ее подачи, чего не могли предложить старые школы. Такой идеей стал абсолютный «логический» монизм, чувственно воплощенный во всекосмическом государстве богов и людей, право на участие в котором дает природа. «Зенон был философом, у которого личное стремление к познанию было связано с желанием миссионерствовать», а «сознание... миссионерской наклонности свойственно его расе»[26]. В том, что учение Зенона напоминало религию, не было никакой беды; правильной оценке Стои долгое время мешал предрассудок, считавший весь эллинизм чем-то упадочным. Следует заметить, что Поленц остался одинок со своим «философским расизмом», но мысль о семитском профетизме, предложенная Бивеном, время от времени находит поддержку[27].

Кое-что Поленц уточнил в деталях. Например, «Средняя Стоя», нововведение Шмекеля, не вызывала у него энтузиазма. Сама античность, указывал он, зная «Среднюю Академию», не знала «Средней Стои»[28]. (Выделение этого периода, быть может, несколько искусственно, хотя методологически оправдано. Ровно настолько же удачен термин «стоический платонизм», которым пользуется ряд авторов. — *А. С.*).

С книгой Поленца завершился определенный этап историографии Стои. Не оставив без внимания ни одной частности учения, Поленц категоричностью своих формулиро-

вок поневоле создал иллюзию (как заметил А. Грезер[29]) некоторой исчерпанности предмета. Время, однако, показало, что предмет практически неисчерпаем.

Особенность современного этапа — повторная разработка отдельных проблем, терминов, методологии, персоналий и т. д. Со временем эти исследования приведут, вероятно, к новой обобщающей работе. Господствующая ныне тенденция — *широкая реабилитация Стои.*

Стоическая *логика* буквально выведена из небытия. Первую попытку взглянуть на этот предмет более или менее объективно предпринял *Я. Лукасевич*[30]. Современное состояние изученности — в основном заслуга *Бенсона Мейтса*[31]. Мейтс не только выполнил реконструкцию (в большинстве пунктов разумную) этой логики, но связал ее с другими разделами учения. Он обратил внимание на оригинальность стоической семантики и на ее сходство с лингвистическими теориями Фреге и Карнапа. В изображении Мейтса логика Стои есть несомненный шаг вперед по сравнению с аристотелевской силлогистикой; ее формализм является большим достоинством (которое отрицали Целлер и Прантль). Наиболее полным на сегодняшний день можно считать изложение *Михаэля Фреде*[32], развивающего и уточняющего идеи Мейтса.

К тому же кругу проблем относится теория познания (где особенное внимание привлекает теория «каталептической фантасии»[33]) и учение о «категориях». Последнее тесно связано с глобальным метавопросом всей стоической историографии: правомерно ли видеть в учении Стои систему, и если да, то до каких пределов. Ответ затрудняется тем, что учение не было постоянной и всегда равной себе величиной. Системообразующий момент если не гипертро-

фировали, то без колебаний выделяли Целлер, Барт, Поленц. За последние сорок лет наметилась тенденция рассматривать стоическую доктрину не просто как систему, но как «разверстку» последовательного приложения «категорий» к различным областям сущего в физике и этике, а к понятиям — в логике. Этот взгляд был доведен до последних пределов *Максимилианом Форшнером*[34], представившим стоическое учение в виде некоей «гиперсистемы», где буквально каждому «выступу» одной теории соответствует «углубление» другой. Сейчас «категории» рассматриваются прежде всего как элементы стоической семантики[35], хотя их важная методологическая роль давно уже вне сомнений[36].

Физика, которой повезло несколько больше, чем логике, тоже до поры до времени не считалась чем-то достойным. Подлинным ее «оправданием» стала книга *С. Самбурского* «Физика стоиков»[37]; она, впрочем, перенасыщена чересчур смелыми параллелями с современными физическими теориями и несколько грубовата в обращении с материалом (исходит из презумпции целостности и законченности системы). Ее недочеты в какой-то мере восполняются работами других авторов[38].

Этика пожалуй, единственная область учения, не нуждающаяся в «оправдании». Но и здесь немало нерешенных проблем. Уже Целлер высказывался в том духе, что стоическая этика содержит фундаментальное противоречие — между «природными», но изначально эгоистическими целями живого существа и столь же естественными требованиями разума. К этому мнению так или иначе присоединялись Барт, Прехтер[39] и Поленц; вопрос до сих пор оживленно дискутируется. Со времен классического исследования *А. Дюрофа*[40] появилось немало работ, полностью или частично посвященных этике. Из последних заслуживают вни-

мания уже упомянутая книга Форшнера и превосходная работа *Б. Инвуда* по этике и психологии Ранней Стои[41].

Отсутствие обобщающей работы, сравнимой с книгой Поленца, в известной мере компенсируется достаточным количеством общих введений[42]. Среди них встречаются свои жемчужины — каковы, например, книги *Л. Эдельштайна*, *Дж. Христенсена* или *Дж. Риста*[43]. Немало работ посвящено специальным темам. Очень популярны отдельные «срезы» учения[44] или его взаимоотношения с другими школами[45]. Особую группу представляют работы, посвященные основателям Стои и крупнейшим ее представителям[46]. Здесь следует отметить книгу *А. Грезера* «Зенон из Кития» с ее взвешенным подходом к основным проблемам учения. В дополнение ко всему окончательно оформилось целое направление стоической историографии, рассматривающее стоицизм как духовный феномен уже за пределами античности[47].

Главным итогом последних двух десятилетий, помимо «оправдания» Стои, можно считать более четкую локализацию школы в ряду главнейших философских течений античности. Особо важно здесь ее отношение к предшественникам, прежде всего к Аристотелю. В течение долгого времени недооценивалось то фундаментальное обстоятельство, что Стоя родилась в момент почти безраздельного господства перипатетической философии и, вне сомнения, испытала ее универсальное влияние. Начатая Поленцем широкая «переоценка ценностей» пришла в последнее время к своему закономерному итогу. Предложенное Целлером определение: «постаристотелевская философия» предпочтительнее, видимо, понимать следующим образом: это не просто нечто *после* Аристотеля, но нечто такое, что, во всяком случае, от него зависит, нечто *генетически* связанное с его философией.

Здесь должно быть верно умозаключение: «после этого значит (по крайней мере во многих отношениях) по причине этого». Никто, разумеется, не отрицает, что Стоя немало заимствовала у досократиков, Платона или киников (влияние которых многие считали наиболее заметным[48]) и может рассматриваться в рамках сократической традиции. Речь идет о том, что на вопрос о возможном источнике того или иного стоического термина или целой теории мы во многих случаях (особенно это касается физики) должны отвечать: не досократики, и даже не Платон, но Аристотель! Этот тезис, в общей форме высказанный еще *Людвигом Штайном*[49] и разделяемый в настоящее время почти всеми крупными авторитетами[50], находит свое подтверждение в целом ряде специальных работ[51]. Такой вывод весьма важен, ибо позволяет преодолеть «скрытое целлерианство», — каково мнение, что заимствования у досократиков есть верный признак общего упадка[52]. Как бы то ни было, отрицающие или умаляющие влияние Аристотеля пребывают сейчас в явном меньшинстве[53].

Б. Некоторые вопросы доксографии и методики изложения

Основные доксографические проблемы состоят в том, что сочинения ранних и средних стоиков известны только во фрагментах; в относительно цельном виде дошло лишь наследие поздних стоиков — Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия. Ко времени Симпликия значительная часть материалов была просто утрачена (Simpl. In Cat. p. 334, 1 sq. Kalb.), что не могло не привести уже в античные времена к искажению

правильной перспективы при восприятии учения ранней Стои. Кроме того, основные и сравнительно надежные доксографы Стои — Цицерон, Плутарх, Диоген Лаэртий, Секст Эмпирик, Стобей, комментаторы Аристотеля от Александра Афродисийского до Симпликия и Филопона или отцы церкви — частью откровенно предубеждены против Стои, частью же излагают стоические догмы неточно или просто превратно (в особенности детали).

В силу этого сложно восстановить ход развития учения в целом и отдельных его частей (в особенности логики), ибо порой просто невозможно решить, что уже было у Зенона, а что привнес, скажем, Клеанф (эта проблема стояла уже для Сенеки — Ер. 33, 3 — 4). Во многих разделах учение имеет вид анонимной догмы; это, в свою очередь, побуждает экстраполировать на всю раннюю Стою то состояние учения, в которое его привел, быть может, только Хрисипп. При этом, впрочем, очевидно, что расхождения между основателями учения по многим пунктам были значительны. Невозможность сплошь и рядом четко атрибутировать фрагменты привела в свое время к появлению концепции Арнима с презумпцией: все, что не может быть отнесено к определенному автору, относится к Хрисиппу. Этот методологический принцип Арним использовал при построении II и III томов своего корпуса. Неудовлетворительность подобного подхода сейчас вне сомнений, ибо в подобном случае Хрисипп оказывается создателем того, что принадлежит, возможно, даже поздним стоикам[54]. Несмотря на все попытки переработать концепцию Арнима[55], эта задача и сейчас стоит на очереди; разумеется, серьезные текстологические и доксографические проблемы не могут быть решены в популярных подборках стоических текстов[56].

Доксографические сложности, как отмечал уже Целлер, делают неизбежной реконструкцию учений Ранней и Средней Стои. Задачи такой реконструкции требуют принесения в жертву различий между отдельными представителями учения: для более или менее связного изложения приходится сразу же «выстраивать» это учение как нечто целое и законченное, а вклад различных его представителей оговаривать там, где возможно. Вместе с тем идеально было бы начинать с учения Зенона и шаг за шагом прослеживать его эволюцию[57].

Целлер был прав в том, что выделение законченного и общего есть вещь вынужденная. Однако для определенного типа изложений такой принцип реконструкции методологически оправдан. Прошедшие со времен Целлера сто с лишним лет убеждают: лучше пойти на риск и принести логику развития в жертву систематике, но зато сразу прояснить смысл и интенции — т. е. взять учение Хрисиппа как некий итог и по возможности учитывать, чтó кто к нему приложил. Этот способ удачно применен К. Прехтером и тем же Поленцем, не говоря уже о популярных введениях (например, *А. Бриду*). По тому же принципу были построены первые издания Барта. Впоследствии его книга была переработана (вернее, заново написана) *Альбертом Гедекемайером*[58], который избрал эволюционный (а по сути, хронологический) принцип, представив Раннюю Стою как последовательность самостоятельных и даже не всегда связанных между собою учений Зенона, Клеанфа и Хрисиппа. Здесь со всей очевидностью обнаружился недостаток средств для выполнения столь сложного замысла: целое не сложилось из разрозненных частей, общее заменилось неизбежными повторами и т. д.

Итак, пока мы не имеем переработанного корпуса раннестоических текстов (много нерешенных вопросов с текстами Панэтия и Посидония), пока сделаны лишь первые шаги в изучении вклада отдельных представителей Стои в *целое* стоического учения (книги Грезера, Гульда и Брейе), в обзорных изложениях, подобных настоящему, лучше всего придерживаться старых, испытанных методов.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ. УЧЕНИЕ РАННЕЙ СТОИ

Глава I. Определение философии, принципы ее деления и изложения

§ 1. Определение философии

Зеноново определение не сохранилось. Все дошедшие более поздние (как минимум, времени Хрисиппа). Мудрость (σοφία, sapientia) есть «знание вещей божественных и человеческих» (SVF II 35; Sext. Adv. M. IX 13), а в практическом отношении совершенное «искусство жизни» (ars vivendi — Cic. Ac. pr. II 23; De off. I 43, 153). Мудрость доступна лишь мудрецу, а все прочие должны довольствоваться стремлением к мудрости *философией* (Sext. Adv. M. IX 13). Жить чистой «теорией» (σχολαστικὸς βίος) ошибочно (Plut. St. rep. 2, 1033 d). Задача философии — научить жизни «согласно с природой» (SVF III 5 sq.) диктуется практической потребностью. Суть философии в том, что она учит правильно применять знание, т. е. учит добродетели и практически тождественна ей (SVF II 35; Sen. Ep. 89, 4 sq.). Поэтому философия есть «упражнение (ἄσκησις) в насущно необходимом искусстве», которым и является добродетель (SVF II 35). Нормативные определения таковы: «забота о мудрости» (Sext. Adv. M. IX 13 видимо, Хрисипп); «знание о

[надлежащей] жизни» (Muson. p. 10, 6 Hense); «искусство жизни» (Epict. Diss. I 15, 2; Plut. Qu. conv. I 2, 613 b cf. Sext. Adv. M. XI 170; SVF III 202; 516). Все это нимало не напоминает платоно-пифагорейскую традицию, где философия понимается как чистое созерцание, свобода от всего телесного и подготовка к смерти (Phaedon 64 a; 65 d; 83 ab).

Чтобы стать добродетельным, т. е. *правильно* жить, человек нуждается в правильных же представлениях о *законах* космоса, о сообразной с этими законами *цели* человеческой жизни. Эта цель должна быть обоснована средствами познания: философия, следовательно, должна научить человека ставить жизненные цели сообразно тому, что предписывается космическим законом. Основа стоического мироощущения выражена в следующей формуле. Закон космоса и закон добродетели един: это закон Зевса, «природный закон», он же «здравый разум», мировой логос, определяющий все сущее и указывающий, что следует делать, а чего не следует (Diog. L. VII 88; SVF III 337; Cic. De leg. II 8). Так выстраивался типический (в сократическом духе) силлогизм: если закон космоса тождествен благу, а добродетель состоит в согласии с этим законом (Sen. Ep. 76, 9; Cl. Al. Paed. I 13 p. 150, 29 Stählin), то добродетель в принципе должна быть постижима и тождественна знанию, а незнание — пороку. Задачи познания целиком определены нравственно-практической целью: лишь следуя «логосу», человек может ощутить устойчивость и разумность своего существования. Фи-

лософия есть поэтому «забота о верности разума» (ἐπιτήδευσις λόγου ὀρθότητος — Cl. Al. Paed. I 13 p. 151, 1 St. видимо, определение Хрисиппа; подобные формулы восходят, очевидно, к Аристотелю или даже к Платону Euthyd. 288 d cf. Sen. Ep. 89, 5).

Так стоики решали проблему «начал»: смысл человеческой жизни и смысл всекосмического бытия гармонически связаны в понятии «природа». Признание объективной надчеловеческой инстанции, предохраняющей космос и человека от саморазрушения, а общество от анархии, имело важные этические выводы и составляло основу стоической «терапевтики». Поэтому «удельный вес» различных частей учения определялся в первую очередь этой практической потребностью, а само учение представало как практически ориентированная философия. Несомненно, что исторически влияние Стои было ограничено преимущественно этой практической стороной — простой, общедоступной и (как уже говорилось) в силу этого долговечной. Разумеется, мы не должны игнорировать вкус стоиков к сложному теоретизированию, нюансы которого были столь же мало доступны непосвященному, сколь самый утонченный платонизм. Между тем (об этом также шла речь) многие, особенно в XIX веке, склонны были подчеркивать элитарный характер платонизма в сравнении с учением Стои. В частности,

Людвиг Штайн[1] не сомневался, что последнее могло быть доступно любому пастуху. В том, что все обстояло далеко не так, лучше всего убеждает книга самого Штайна.

Говоря кратко, наилучшей жизнью стоики считали не чистое созерцание или чистую практику по отдельности, но их синтез разумную жизнь (βίος λογικός Diog. L. VII 130), в которой человек способен деятельно уподобиться разумному началу мироздания (Cic. De nat. deor. II 14, 37; De off. I 43, 153; Epict. I 29, 56 — 67).

§ 2. Деление философии и принципы ее изложения

Деление на три части (μέρη, τόποι, εἴδη, γένη — Diog. L. VII 39; Sext. Adv. M. VII 16 sq.; Sen. Ep. 89, 9 sq.) — логику, физику и этику, признававшееся большинством стоиков, было, видимо, заимствовано Зеноном у Ксенократа (см.: Sext. Adv. M. VII 16; разделение восходит, вероятно, к Аристотелю Top. I 14, 105 b 20 — 25). Шестичленное деление Клеанфа (диалектика, риторика, этика, политика, физика, теология — Diog. L. VII 41) без труда сводится к трехчленному. Разногласия существовали относительно сравнительной важности отдельных частей и, соответственно, порядка их изложения. Здесь все зависело от специфики понимания учения и его задач. Универсальные программы разрабатывались, видимо, почти всеми крупными стоиками. Общим

для всех этих программ была ориентация на единство логоса во всех его проявлениях — «ипостасях»: познания, мироустроения и целеполагания. Соответственно, три области функционирования логоса — логическая, физическая и этическая являются тремя родовыми добродетелями (ἀρεταὶ γενικώταται τρεῖς SVF II 35 cf. Diog. L. VII 39 sq.). Логика должна выполнять роль общей пропедевтики и эпистемологии, трактующей о принципах и границах познания, о критерии истинного и ложного и о способах это выразить. Физика должна обосновать законы мироздания, дать основу для суждения о благе и зле и тем самым утвердить законы этики (Plut. St. rep. 9, 1035 cd). Этика — формулировать конечную цель разумного существа и способы ее достижения (SVF II 35).

Стремление основать этику на «физическом» фундамен- сделать ее законами законы космоса — типичный для античного философствования ход мысли. Неизбежной издержкой подобной операции нужно считать «растворение» индивида в потоке космической причинности; однако именно в этом максимальном слиянии с «природой» заключена основа стоической «терапевтики».

Все части философии находятся, таким образом, в органическом единстве (Diog. L. VII 40; Sext. Adv. M. VII 19). Иерархическое отношение между ними подчеркивалось исключительно в целях пропедевтики. Логика при этом выступала не просто как «орудие» познания, а как равноправная

часть учения, ибо объекты исследования физики и этики определялись как таковые благодаря общим «логическим» законам (Diog. L. VII 83). Общешкольные топы — сравнения философии с живым существом, яйцом, садом и т. п. — убеждают в том, что физика занимала ключевое теоретическое место, логика уподоблялась внешней оболочке (скорлупа, кости и мускулы), этика же — плодам, венчающим пирамиду учения (Diog. L. VII 40; Sext. Adv. M. VII 16 sq.), его душой (сравнение Посидония — Sext. Adv. M. VII 19). Но общепризнанной догмой, регламентирующей порядок расстановки и изложения отдельных частей, в школе не было.

Зенон придерживался порядка *логика — физика — этика* (Diog. L. VII 40). Этот порядок имел, видимо, более всего оснований претендовать на роль общешкольной догмы (cf. Sext. Pyrrh. II 13). Среди прочих стоиков ему следовали Архедем и Эвдром (Diog. L. VII 40). *Клеанф* и *Диоген из Птолемаиды* следовали порядку *логика — этика — физика* (ib. 41). Относительно Хрисиппа есть как минимум две версии. Версия Diog. L. VII 40: *логика — физика — этика*. Версия Plut. St. rep. 9, 1035 ab: *логика — этика — физика* — на том основании, что из пропедевтических соображений научение лучше всего вести от менее сложного к более сложному и важному и подводить к теологии, завершая, таким образом, все обучение богопознанием (эта версия излагается у Секста Эмпирика VII 22 — 23 как общестоическая, хотя в Pyrr. II 13

общестоической называется последовательность *логика — физика — этика*). Если версия Плутарха верна, то мы должны оценить методологическую элегантность Хрисиппа. В том же порядке дается стоическое учение у Диогена Лаэртия[2].

Следует, однако, учесть, что *этический момент* учения акцентирован наиболее заметно. Эта обращенность на этику (а на нее по большему счету «работают» все прочие разделы) не могла не проявиться так или иначе — сначала в форме «ереси» у Аристона Хиосского (объявившего логику и физику излишними), а затем, не столь резко, в виде общей платформы Поздней Стои. Поэтому я склоняюсь к мнению *Целлера*[3]: введенный Зеноном ряд *логика — физика — этика* не только не противоречит воззрениям наиболее авторитетных стоиков, но и, самое главное, позволяет прояснить внутреннюю логику движения от периферии к центру, от пропедевтики к знанию и умению правильно жить. *Поленц*[4], считая наиболее оправданной схему Хрисиппа в версии Плутарха, в своем собственном изложении следует традиционной схеме Зенона. Ею же пользуются Целлер и Прехтер. Я полагаю, что она наиболее целесообразна и для настоящего изложения (хотя, например, Барт и Бриду используют схему Панэтия — Посидония и начинают с физики).

Наконец, следует сказать несколько слов о *стиле* стоического философствования. Уже в античности появились сочинения (Цицерон, Плутарх), посвященные так назы-

ваемым стоическим «парадоксам». Еще сравнительно недавно вполне уместными казались такие, например, суждения: «Стоя — это философия парадоксов»[5], а парадокс — метод изложения школьных догм. Сейчас абсолютно ясно, что нет никаких оснований говорить об особом «парадоксалистском» характере стоической догматики. По большому счету парадоксы встречаются только в этике, но и там не имеют ни стилеобразующего, ни тем более методологического значения. Во всем прочем стоики оставались вполне традиционными и добропорядочными догматиками.

Из всего сказанного можно сделать немаловажное заключение. Если все учение Стои ориентировано на этику, то самый верный способ понять отдельную стоическую теорию, истолковать текст или группу текстов состоит в том, чтобы связать текст с этикой. Этот герменевтический принцип нельзя, разумеется, применять к мелким деталям специальных теорий, но в крупных вещах он оказывается почти всегда верным.

§ 3. Единство учения

Представляя себе учение Стои в целом, важно иметь в виду следующее. С точки зрения школьной доктрины вся каким-то образом наличная предметность делится на два «класса»: *бестелесное* и *телесное*. Бестелесны (и существуют в несобственном смысле) *пустота, пространство, время* и

чистые смыслы («лекта»), а следовательно, все общие понятия. Все остальное (включая такие, казалось бы, невещественные образования, как благо, добродетель и т. п.) телесно — и лишь оно существует в собственном и настоящем смысле (SVF II 319 sq.; Sext. Adv. M. X 218). Логика (за вычетом теории познания) имеет своим предметом исключительно сферу бестелесных смыслов; физика — сферу телесного и бестелесного, за исключением последних; этика — сферу таких телесных образований, как благо, зло и тому подобное.

Принципиальный (но не решенный) вопрос стоической космологии — взаимоотношение телесного и бестелесного. Монолитный стоический космос не терпел ни тени дуализма. Первый тезис космологии (сформулированный, видимо, Клеанфом, но предложенный, несомненно, уже Зеноном), гласит: «Бестелесное не сочувствует (συμπάσχει) телу, а тело — бестелесному» (Nemes. De nat. hom. 2 p. 21, 6 — 7 Morani = SVF I 518). Действовать и быть причиной в собственном смысле может только тело. Иначе говоря, взаимодействие, имеющее генетический характер, возможно только между телесными предметностями; всякий контакт между сферами телесного и бестелесного исключен, а мировая «симпатия» возможна внутри каждой из них, но не между ними. Если чистые смыслы лишь «как бы» существуют, они в принципе не способны играть такую же роль, как платоно-аристотелевские эйдосы, стоящие в парадигматико-

генетическом отношении ко всему сущему и обладающие высшей бытийственностью. Стало быть, для стоиков сфера «квазисуществования» должна замыкаться на человеческом сознании, на проблемах гносеологии и психологии. Для Стои были насущны те самые вопросы, на которые мы до сих пор не имеем ответа: как в телесном веществе мозга возникает и функционирует то, что называется «сознанием», каков физиологический механизм целеполагания и т. д.

Между тем, как мы увидим ниже, некоторые стоические теории дают основание предполагать, что причинное отношение между двумя сферами молчаливо допускалось. Более того, допускалась даже некоторая активность бестелесного, хотя обычно признавалась первичность телесного (но не материи!) по отношению к бестелесному (Sext. Adv. M. IX 211 — 212). Состояние источников не позволяет заключить, как стоики решали этот вопрос. Более того, создается впечатление, что иногда они намеренно избегали его поднимать. Но несомненно, что стоики всегда воспринимали космос как нечто единое.

Внутренняя цельность и замкнутость учения должна была, по замыслу основателей Стои, отражать структурное единство мироздания. Единство, таким образом, было не только исходной точкой, но и целью учения. По верному замечанию Христенсена, «философ-стоик   это человек, захваченный поиском единства»[6]. Другое дело, чем обеспе-

чивалось это единство. Едва ли не главный парадокс учения Стои заключен в том, что все космическое единство, включая отношение между сферами телесного и бестелесного, обеспечено космическими *законами*, общими принципами «логичности» космоса, т. е. чем-то бестелесным: сущее скрепляется не-сущим. Наиболее общим законом, снимающим фундаментальную дихотомию «природа» «разум», является *закон причинной связи,* принцип своеобразного «всекосмического синтаксиса», одинаково действующий в грамматике, логике, физике и этике (моральный закон тождествен закону космоса, стремящегося к совершенству во всех своих частях). Таким образом, космос организован по тем же самым законам, что и знание о нем. Соответственно этой презумпции строилось и учение, внутренняя когерентность которого значительно больше, чем можно предположить на первый взгляд. Уже Сенека замечал, что в учении Стои все так сплетено, что нельзя ничего изъять, не нарушив целого (Ep. 33, 5). Структурное единство доктрины, как верно заметил *Дюо*[7], проявляется на всех уровнях и может быть продемонстрировано самыми разными способами. Например, теория высказывания так или иначе функционирует в логике, физике и этике. Наиболее продуктивно, по-видимому, обращение к так называемым «категориям» общим классам смыслов, имеющим не онтологическое, а семантическое значение и обязанным своим происхождением рефлек-

сии над структурой речи (субъект, предикат, обстоятельство и т. д.). Методологическая роль «категорий» во всех частях учения не вызывает сомнений благодаря работам Де Лэйси, Риста и Форшнера.

Итак, стоический космос устроен логически. Высшая логика мироздания и онтология совпадают. В основе совпадения лежит способность космического разума мыслить свои собственные законы (прежде всего законы противоречия и достаточного основания) как необходимые и всеобщие. Эти законы суть прежде всего законы логики, но они же являются законами построения чувственного космоса. Поэтому стоики (в отличие от Юма и Канта) не признавали никакого различия между логической необходимостью и реальной эмпирической причинностью. Дабы устранить зияющий разрыв между вещами, с одной стороны, и платоновскими идеями или аристотелевским трансцендентным разумом — с другой, стоики решили объявить сам разум вещественным, «слить» разум, космос и природу в одно целое. Столь своеобразное переосмысление элеатовского тезиса о тождестве бытия и мышления не могло, конечно, решить важнейший вопрос: как совместить логико-аналитически выстроенное совершенство мироздания с его же эмпирически очевидным несовершенством. Более того, в целом ряде пунктов стоики лишь усугубили противоречие между миром понятий (как плодом деятельности разума) и чувственным космосом. Но все сказанное позволяет лучше представить реальный «вес»

логики в стоическом учении и понять, почему логика — не просто средство, а первая и принципиально важная часть системы, определяющая всю структуру знания и самые общие законы функционирования разума.

Глава II. Логика

§ 1. Состав логической части. Состояние источников

Логическая часть философии обнимает два раздела — *риторику* и *диалектику*; диалектика включает: 1) учение *об обозначающем* (τὸ σημαῖνον) как о звуках, фиксированных в словах, — это учение соответствует *грамматике*; 2) учение *об обозначаемом* (τὸ σημαινόμενον) — *логика* в собственном смысле, приблизительно соответствующая формальной логике (Diog. L. VII 41 sq.; в целом SVF II 45 sq.). Учение *о критерии истины*, соответствующее теории познания, либо выделялось в самостоятельный раздел наряду с риторикой и диалектикой (Diog. L. VII 41), либо считалось разделом диалектики, с которого начиналось ее изложение (по Диоклу Магнесийскому у Diog. L. VII 49 cf. 43; по Diog. L. VII 55 большинство стоиков начинало изложение диалектики с грамматики). Некоторые стоики добавляли как самостоятельный раздел логической части еще т. н. ὁρικόν — видимо, учение о способах классификации определений (ib. VII 41)[1]. (См. рис. 1.)

Логическая часть в целом трактует о функционировании логоса в языке и мышлении. Логика в узком смысле изучает формальные признаки истинности (ложности) высказываний, учение о критерии — имеет своим предметом материальные критерии (формы и содержание «представлений»). Не подлежит сомнению, что логические теории стоиков соз-

давались (при всей их оригинальности) с известной оглядкой на «Аналитики» Аристотеля.

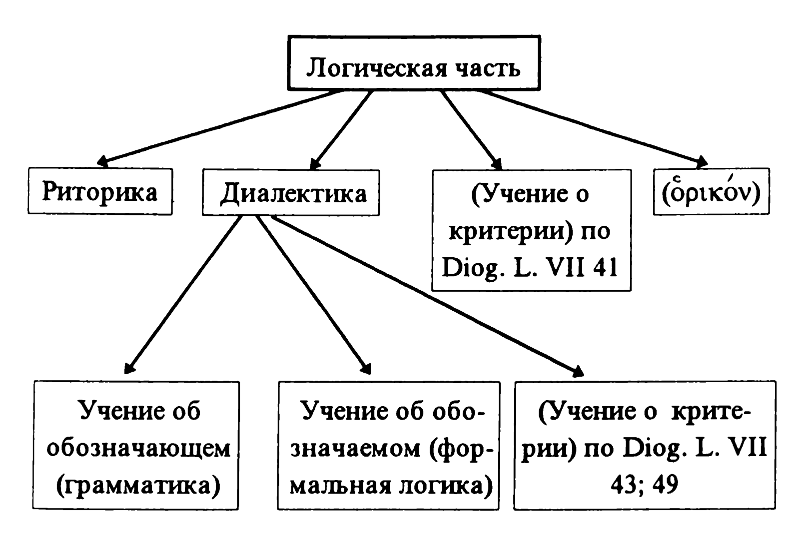


Рис. 1

Из всех частей учения логике повезло меньше всего. В основном, конечно, это касается наиболее важной ее части — учения об обозначаемом (в том числе теории высказываний, силлогистики и т. д.). Сочинения основателей Стои были утрачены, из поздних стоиков логикой специально никто не занимался. Сверх того, даже лучшие изложения (Секст Эмпирик, Диокл Магнесийский у Диогена Лаэртия и Гален) страдают невнятностью и фрагментарностью. В

связи с этим трудности, имеющие силу для всего учения, здесь многократно увеличиваются. Собственно, сколько-нибудь цельное представление мы можем составить только о логике Хрисиппа. Не подлежит сомнению, что логическое учение Стои не только было разработано им во всех деталях, но приобрело в силу этого статус школьной догмы. Однако лучшие источники отстоят от времени Хрисиппа на 300 — 400 лет, а за это время стоическая логика была так искажена и местами так сильно перемешана с перипатетической, что одно это обстоятельство (не говоря уже о том, что отношение к этой логике по большей части было враждебно-предвзятым) способно привести в полное недоумение. Кроме того, очевидно, что тончайшая логическая терминология в особенности страдает от пересказа из вторых и третьих рук. «Достаточно представить, — остроумно заметил Мейтс, — что где-то в 4000 году кто-то изучает теорию Фреге по нескольким нелестным обзорам в неспециальной периодике»[2]. Но в целом логическое учение Стои поддается реконструкции, хотя бы и как логика Хрисиппа. В данном случае Арним не без смысла группирует массу анонимных логических фрагментов под его именем, а Ю. Мау по тем же причинам называет стоическую силлогистику «Chrysippisch-stoische Logik»[3]. Есть немало оснований полагать, что вскоре после Хрисиппа получили широкое распространение учебники по логике (как для внутри, так и для внешкольного употребления). Именно эти часто анонимные учебные пособия послужили консервирующей средой, сохранившей ядро имеющихся сейчас у нас сведений.

§ 2. Риторика

Риторика — наименее важная часть логического учения (четко выделена, возможно, только Клеанфом — SVF I 482); значение ее несопоставимо с диалектикой. Тем не менее большинство крупных стоиков занималось риторикой, и Квинтилиан (I 17, 2; III 1, 15) отмечал, что для риторики больше всего сделали перипатетики и стоики. У Аристотеля риторика должна не столько поучать, сколько убеждать — это неизбежное требование жизни в демократическом полисе. От риторического доказательства, обращенного, следовательно, и к аффектам, и к уму, нельзя требовать полноценной научной строгости. Для стоиков, напротив, риторика отличается от диалектики лишь тем, что пользуется развернутыми и нестрогими формами (см. с. 91) для выражения диалектического суждения (Cic. De or. 32, 113; Sext. Adv. M. II 7; о соотношении риторики и диалектики в целом SVF II 48; 124). Поэтому риторика — разновидность научного доказательства; она так же раскрывает истину и доступна не всякому. Хорошо говорить способен лишь мудрец (Quint. II 15, 34 — 35), ибо хорошо говорить — значит говорить истину, а риторика есть знание того, как наилучшим образом облечь эту истину в слова (SVF II 291 sq)[4].

Таким образом, под риторикой понималась хорошая проза, главным свойством которой должна быть доказательность. *Искусство убеждать* стоиков само по себе не интересовало. Цицерон не без основания замечал, что же-

лающий онеметь должен читать риторические учебники стоиков — Клеанфа и Хрисиппа (De fin. IV 7).

Три вида речей выделялись вслед за Аристотелем, только третий вид — не эпидейктический, а энкомиастический (Diog. L. VII 43). Определение речи и разделение на виды — SVF I 83 — 84; III 295 sq. Специально разрабатывалось учение о выражении и его чистоте (возм., Диоген Вавилонский у Diog. L. VII 59; здесь же различие между «варваризмом» и «солецизмом» и т. п.).

Поэтикой стоики занимались также довольно активно. Клеанф сочинял поэтические опусы и даже считал поэтические средства наиболее подобающими для выражения божественной истины (SVF I 486 cf. Sen. Ep. 108, 10). Аристон Хиосский, видимо, серьезно интересовался поэзией; позже — книги о риторике и поэтике у Диогена Вавилонского.

§ 3. Учение о критерии (теория познания)

Вслед за Диоклом Магнесийским я считаю наиболее разумным открывать изложение диалектики учением о критерии.

Это — без преувеличения — один из самых трудных вопросов стоической диалектики. Сверхзадача учения требовала полной познаваемости космоса; в нем не должно оставаться ничего неведомого, ничего такого, что могло бы вызвать у человека ощущение неуюта и тревоги. Вопрос: что я могу знать о мире? — в начальной своей стадии сводился для стоиков к другому: каковы источники моего знания и

где гарантии, что оно необманчиво, т. е. где *критерий истинности представлений*. Логика в узком и собственном смысле обнимает формальную сторону процесса познания — дает познавательный механизм для оперирования предметностями, *не являющимися объектом непосредственной очевидности*. Материальную же сторону этих предметностей логика не познает: она лишь получает новое знание, выводимое из особенностей соотношения определенных смыслов. Чтобы процесс познания не сводился к оперированию «пустыми» величинами, нужна начальная ступень познания, которая констатирует, что материальная предметность X является *именно тем*, чем она *представляется* (cf. Arist. II Anal. I 2; II 19). Это знание «первого порядка», установление «истины факта», и является предметом стоической теории познания (хотя, как мы увидим ниже, известные логические операции неизбежны уже и на этой стадии).

1. Источники знания. Если для Платона и отчасти для Аристотеля существование «идей» само по себе гарантирует постижение истины (причем участие чувств не только не обязательно, но и вредно), то для стоиков (как справедливо отмечал Поленц[5]) само собою очевидно, что путь к познанию космоса (и логически, и эмпирически) начинается с чувственного восприятия (верно для эпикурейцев и стоиков). *Необманчивость чувственных данных* — постулат (SVF I 41; 60; II 78; III 229), вытекающий из потребности представить мир достаточно понятным и доступным для человека, не обремененного рафинированным учением о существовании чего-то идеального. При таком подходе некоторая эмпири-

ко-сенсуалистическая ориентация гносеологии неизбежна, но ее не нужно абсолютизировать.

Первичный источник чувственное восприятие (αἴσθησις); оно определялось как поток пневмы, направленный от «ведущего начала» к органам чувств (Diog. L. VII 52; см. с. 138). Всякое мышление появляется из чувственного восприятия или не без его участия (Sext. Adv. M. VIII 56 cf. SVF II 71; 74; 83). Мышление (изначально) не имеет другого материала, кроме содержания ощущений: душа при рождении подобна чистому листу папируса, готовому к записям (SVF II 83; «общие» представления формируются позже, с развитием разума). После того как материал чувственного восприятия доставляется пневмой к руководящему началу, возникает *впечатление*, или *представление* (φαντασία / visum). Зенон определял его как «отпечаток в душе» (τύπωσις ἐν ψυχῇ — SVF I 58 sq.), ибо в душе как бы *запечатлевается* чувственный образ объекта восприятия φανταστόν. Эту первичную операцию и ее результат лучше передавать термином «впечатление», а не «представление» (хотя такая версия тоже возможна). Всякое «впечатление» понимается, следовательно, в первую очередь как чувственный образ, как то, что так или иначе «видно» (об этом свидетельствует попытка производить φαντασία от φῶς — свет, и очевидная связь visum-video; см. SVF I 59 sq.; II 54)[6].

Все первичные «впечатления» суть результат воздействия объекта на душу (πάθος ἐν ψυχῇ γινόμενον Diog.

L. VII 50). Клеанф сравнивал их с отпечатками на воске (Sext. Adv. M. VII 228; этот образ, возможно, восходит к Arist. De an. II 12, 424 a 17 — 22 или даже к Plat. Theaet. 191 c). Хрисипп, стремясь, видимо, подчеркнуть активность субъекта восприятия уже на этой первичной стадии, определял «впечатление» как «изменение души» (ἑτεροίωσις ψυχῆς) или как «отпечаток в ведущем начале» — тут и там выделяется момент активного взаимодействия (Sext. VII 230; VIII 400), чем преодолевается некоторая грубоватость определения Зенона (возможно, вслед за Arist. De an. II 5, 417 b 1 sq. cf. Sext. Adv. M. VII 229).

В широком смысле термин φαντασία / visum обнимает все виды «впечатлений» (Diog. L. VII 46; 51); сюда же, как определенные душевные состояния, причислялись добродетели и пороки αἰσθητά ἐστι τἀγαθὰ καὶ τὰ κακά — SVF III 85 (но ни в коем случае речь здесь не идет о *понятиях* добра и зла, как верно заметил Целлер[7]).

Для того чтобы возникла информация о содержании «впечатлений», они должны быть восприняты сознанием. Здесь с наибольшей полнотой проявляется (но этим и ограничивается) сенсуалистический пафос стоической теории познания: сами чувства не могут обманывать. Иначе говоря, человек в нормальном состоянии *всегда чувствует именно то, что он чувствует.* Поэтому истинными или ложными могут быть, собственно, лишь те высказывания (ἀξιώματα), которые разум о них выносит, но никак не «впечатления». Очевидно, что квалификация *истинный / ложный* применяется к «впечатлениям» в переносном смысле — подразумева-

ется, что их содержание выражено в артикулированной форме логического высказывания (Sext. Adv. M. VIII 10; 355; ср. неверное VII 244 — 245)[8].

Предварительный акт разумной «оценки» содержания «впечатлений» передается термином «согласие» (или «одобрение», «признание» — συγκατάθεσις / assensio — Diog. L. VII 49; Cic. Ac. post. I 40; Ac. pr. II 37). Принципиально важно, что «согласие» дается на *соответствующие высказывания* (συγκατάθεσις ἀξιώμασι — SVF III 171), т. е. оно есть реакция не на физическую сторону «впечатления», а на его *смысл* (Sext. Adv. M. VII 154).

Акты «согласия» бывают двух видов; различие между ними приблизительно напоминает различие между теоретическим и практическим умом у Аристотеля и зависит от свойства высказываний, подпадающих «согласию». Чисто теоретическое «согласие» имеет дело с высказываниями, индифферентно описывающими реальность и, следовательно, нейтральными с ценностной точки зрения. Другой вид имеет дело как раз с ценностными высказываниями и их выводами — императивами целеполагания, побуждающими к действию (SVF II 992; III 171; Epict. Diss. III 3, 2). По природе и механизму оба вида представляют собою один и тот же интеллектуальный акт, но «согласие» второго вида как бы «запускает» механизм целенаправленного стремления (к этому мы вернемся на с. 146).

Хотя в сохранившихся фрагментах нет развернутого определения «согласия», несомненно, что этим термином

обозначается как единичный интеллектуальный акт, так и способность «ведущего начала» выстраивать силлогизмы (то, что эта способность есть состояние пневмы и тело, мы увидим ниже), до некоторой степени напоминающая кантовскую способность суждения. Исходными посылками силлогизмов служат высказывания, выражающие содержание соответствующих представлений. «Согласие», таким образом, есть способность анализировать первичные «впечатления» и формировать представления второго и третьего порядка на основании данных опыта и общих понятий (о благе и зле и т. п. — SVF II 988). Вне этих силлогизмов никакой анализ «впечатлений» невозможен, но сами они чаще всего не бывают предметом рефлексии познающего субъекта. Это обстоятельство до некоторой степени позволяет понять смысл построений (на первый взгляд совершенно тавтологических и вызывавших изумление критиков), вроде приводимого Цицероном: *если светло, то светло; но светло; следовательно, светло* (Ac. pr. II 96 cf. Diog. L. VII 68). Наконец, в понятии «согласие» суммируется активность разума, его способность к ответственному самоопределению, что принципиально важно для стоической психологии и этики.

Непосредственным результатом «согласия» является «постижение», или «схватывание» — κατάληψις / comprehensio (термин Зенона Cic. Ac. post. I 41; Ac. pr. II 144; Sext. Adv. M. VII 151; VIII 397), выраженное, разумеется, соответствующим высказыванием (как вывод из силлогизма).

Сумму сказанного выше можно представить так: сначала всегда бывает «впечатление», за ним следует конституирование его смысла: в акте «согласия» оно становится разумно-оформленным представлением. Таким образом, «впечатление» предшествует «согласию» и «постижению» и в этом смысле может считаться первичным критерием истины (Diocl. Magn. ap. Diog. L. VII 49). Теперь перед нами встает самый важный вопрос: каковы гарантии, что «впечатление» воспринято и оценено правильно, т. е. вопрос о критерии как таковом.

2. Учение о критерии. Это, вне сомнения, основной и самый сложный вопрос стоической гносеологии. Вся дискуссия III — II вв. между скептиками, с одной стороны, стоиками и эпикурейцами — с другой, без особой натяжки может быть представлена как спор о критерии истины[9]. Терминологический статус слова κριτήριον не очень ясен. До Эпикура оно спорадически употреблялось в значении «способности судить», некоторого свойства, которым нужно обладать, чтобы обоснованно судить об истинности или ложности определенных утверждений (Plat. Rp. IX 582 a; Theaet. 178 b; Arist. Met. XI 6, 1063 a 3). Тот же широкий смысл у Эпикура (Diog. L. X 38; 51) — из этого источника стоики, возможно, и позаимствовали термин. Общее значение выражения «критерий истины» (κριτήριον τῆς ἀληθείας) у Diog. L. VII 54 — все, что так или иначе может быть использовано для отличения истины от неистины. Таким критерием общешкольная догма называла «схватывающее», или *«постигающее впечатление»* (φαντασία καταληπτική — Diog. L. VII

54 cf. 49) — выражение это, очевидно, восходит к Зенону. «Постигающее впечатление» определяется как такое, которое *не может исходить от несуществующего* (Sext. Adv. M. VII 248; 252; 426; Diog. L. VII 50), или же как такое, которое *истинно и не может быть ложным* (Sext. Adv. M. VII 152). Позже к этому определению было сделано добавление: «когда оно не имеет препятствий» (ib. 253). Связь с существующим   определяющее свойство «постигающего впечатления», которое отличает его от прочих «впечатлений». В этом смысле Секст Эмпирик часто говорит о «критерии существования», или «наличия» (κριτήριον τῆς ὑπάρξεως   Adv. M. VII 27; 31; Pyrrh. I 21; II 14). «Постигающее впечатление», следовательно, является «критерием» в том смысле, что непреложно свидетельствует о наличии именно такого (а не другого) предметного содержания в восприятии субъекта. Будучи признаком несомненного наличия в восприятии некоторой предметности, «постигающее впечатление» тем самым есть средство для различения «истинных» «впечатлений» от «неистинных» (в том переносном смысле, какой имеет эта «истинность» применительно к «впечатлению»)[10].

Для того, далее, чтобы быть «критерием истины», «постигающее впечатление» должно быть способным определяться через самое себя, а не через свой объект, т. е. сохранять известную самостоятельность по отношению к нему. «Постигающее впечатление», помимо фундаментального свойства возникать только в связи с тем, что реально су-

ществует, отличается особой *ясностью, отчетливостью и убедительностью* (Cic. Ac. post. I 41; SVF II 53 sq). Речь идет, следовательно, о выделении «впечатлений» специфического вида по ряду формальных признаков. Последние, в свою очередь, являются эпифеноменами специфического же функционирования такого «впечатления» в акте «постижения».

3. Проблемы учения о «критерии». А). *«Постигающее впечатление» и «постижение».* Суть «постижения» может быть представлена как «схватывание» некоего предметного содержания. В пользу такого понимания говорит образное сравнение Зенона: «впечатление» — рука с растопыренными пальцами, «согласие» — согнутые пальцы, «постижение» — сжатые в кулак, как бы «схватывающий» содержание впечатления (Cic. Ac. pr. II 144). Неясным остается взаимное отношение «постигающего впечатления», «согласия» и «постижения». Механизм возникновения «согласия» можно понимать двояко: 1) каталептическое «впечатление» как бы автоматически провоцирует «согласие», «побуждает нас к нему» (Sext. Adv. M. VII 405); 2) никакое впечатление не является определяющей причиной «согласия» (Plut. St. rep. 47, 1055 f)[11]. Толкование 1) невозможно по следующим соображениям. Если «впечатление» активно, а субъект пассивен, то определенный вид «впечатлений» должен действовать на него с железной необходимостью: в таком случае заблуждения можно было бы программировать. Несомненно, далее, что Зенон стремился сохранить автономию разума, от которой прямо зависит достоинство человека. Поэтому «со-

гласие» есть по преимуществу то, «что от нас зависит» (τὸ ἐφ' ἡμῖν — SVF II 981; assensio... in nobis posita — Cic. Ac. post. I 40; Ac. pr. II 37; Sext. Adv. M. VIII 397 sq.).

Отсюда следует, что иногда даже «каталептическое впечатление» может не получить «согласия» — тогда именно, когда этому препятствуют добавочные обстоятельства, не относящиеся к структуре самого механизма восприятия. Когда Геракл показал Адмету Алкесту, выведенную из подземного царства, Адмет не поверил этому, хотя, несомненно, имел безошибочное «каталептическое впечатление», что перед ним именно Алкеста (Sext. Adv. M. VII 254 sq.). Таков смысл позднейшей добавки (возм., Антипатра из Тарса или Посидония) к определению «постигающего впечатления»: «и ему ничто не препятствует» (καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα — Sext. Adv. M. VII 253). Отсюда же следует, что «согласие» может быть дано и на «некаталептическое впечатление», возникающее от несуществующего — тогда образуется ложное мнение — δόξα (Diog. L. VII 46 cf. Sext. Adv. M. VII 151; SVF III 548 etc.).

Итак, вполне очевидно, что «согласие», или «одобрение», может означать лишь *одобрение высказывания* (как это верно заметил уже Аркесилай — Sext. Adv. M. VII 154), выражающего содержание «впечатления»[12]. В пользу этого — определение «постижения» как «одобрения со стороны разума» (συγκατάθεσις τῆς διανοίας — Cl. Al. Strom. VIII 5 p. 90, 3 St.). Об активной и независимой роли оценивающей инстанции[13] косвенно свидетельствует латинская версия Цицерона («постигающее впечатление» передается

через visum comprehensibile — букв. «постигаемое» — Ac. post. I 41 — соотв. греч. καταληπτή), а также то, что «постигающему впечатлению» противопоставляется «непостигаемое» (ἀκατάληπτος — Diog. L. VII 46; SVF II 70; cf. «assensio... animorum» Ac. post. I 40). Активность познающей инстанции заметно отличает стоическую картину познания от той, которая описана у Аристотеля (De an. III 8, 431 b 20 sq). И тут же мы должны констатировать *предел стоического сенсуализма*, ибо истинными или ложными в конечном счете являются не «впечатления», а высказывания, выражающие их смысл.

Какова при этом роль самого «каталептического впечатления»? В чем именно проявляется специфическая форма его функционирования? Из сказанного ясно, что данное Секстом Эмпириком определение «постижения» как «согласия со стороны постигающего впечатления» (φαντασίας συγκατάθεσις — VII 151 cf. XI 182) есть искажение школьной догмы и что более надежной является формулировка Александра Афродисийского: «постижение есть согласие на такие [т. е. каталептические] впечатления» (κατάληψιν εἶναι τὴν ταῖς τοιαύταις φαντασίαις συγκατάθεσιν — De an. p. 71, 10 sq. Bruns = SVF II 70). Если, далее, ясно, что «постигающее впечатление» (а следовательно, и его итог — постижение) не может обращаться на субъект восприятия (см. прим. 11), не является ощущением и не может быть обращено непосредственно на внешний объект[14], тем более не может обращаться и на субъект, и на объект[15], то также ясно, что оно само в большей мере есть

объект постижения[16]. Его активность может тогда проявляться лишь в том, что оно благодаря особой ясности и отчетливости как бы *вылепливает* и *запечатлевает*, а стало быть, «схватывает» свое содержание, само его *раскрывает* (Sext. Adv. M. VII 248 sq., 402 sq.)[17], — это можно сравнить с гуссерлевским Selbsterscheinung и Hinfassen предметности. Однако не вполне ясным остается специфика самого акта «согласия» — в частности, какого рода оценка здесь происходит: довольно ли первичной проверки для идентификации «постигающего впечатления» как такового, или же необходима вторичная — *сравнение* данного впечатления с другими, достоверность которых уже вне сомнений.

4. Проблемы учения о критерии. В). *Специфика «постигающего впечатления» как критерия и знание.* Перечисленные неясности убеждают нас, что в период между Зеноном и Хрисиппом терминологическая и смысловая стороны вопроса находились еще в стадии разработки. Есть сведения (Cic. Ac. post. I 42; Sext. Adv. M. VII 151), что Зенон считал «критерием» не «каталептическое» впечатление, а «постижение». Кроме того, для Хрисиппа Диоген Лаэртий (VII 54) упоминает в качестве «критериев» еще чувственное восприятие и общее представление (πρόληψις). Наконец, в том же месте говорится, что «некоторые» старшие стоики считали «критерием» «здравый», или «верный», разум (ὀρθὸς λόγος — понятие, выражающее некую «норму разумности» и заим-

ствованное, возможно, у Платона — Phaedon 73 a cf. Arist. Eth. Eud. III 4, 1231 b 32; MM II 10, 1208 a 5 sq.).

Все это побуждает немного подробнее остановиться на ряде вопросов, как-то: сколько же на самом деле было «критериев» и если их было несколько, то каков смысл такого разнообразия; далее, какова была специфика «каталептического» впечатления в ряду других видов впечатлений и, наконец, какова специфика получаемого при его помощи знания. К сожалению, состояние источников не позволяет решить все эти вопросы исчерпывающим образом. Поэтому нижеследующие соображения я высказываю в порядке рабочей гипотезы.

Прежде всего, не следует видеть никакого противоречия в том, что наряду с «каталептическим» впечатлением называются другие «критерии»; точно так же не нужно видеть особую проблему в использовании основателями Стои подчас различных «критериев». Нет сомнения, что в период становления стоической гносеологии активно велись поиски наиболее универсального и работоспособного критерия. Если с конечной инстанцией, разумом, все было, по-видимому, с самого начала ясно, то в отношении сферы чувственно постигаемой реальности были сомнения — что здесь более приемлемо: чувственное восприятие, опыт или то, что можно было бы назвать непосредственным усмотрением («каталептическое» впечатление). Очевидно, что перечисленные «критерии» — от чувственности до верховного разума — призваны описывать различные стадии познания, и все дело в том, чтобы установить здесь правильную иерар-

хию[18]. При наличии критериев на все, так сказать, случаи жизни различие между ними можно искать только в широте их применимости, т. е. в универсальности.

Кроме того, нужно отметить, что смысл термина «критерий истины» на половину (притом на более важную) задан значением самого понятия «истина», значением специфически стоическим. В телесном стоическом космосе «истина» есть прежде всего характеристика телесной предметности, реально наличной в определенный момент времени и при определенных условиях (эту «истину факта» я называю «истиной первого порядка»). «Истинность» же есть характеристика, приложимая исключительно к бестелесным высказываниям («лектон») (см. Sext. Adv. M. VII 38 и соответствующие разделы логики). «Истиной», далее, в том же месте называется знание как совокупность оцененных и объединенных разумом промежуточных истин (разум, как средоточие истины и знания, тоже телесен).

Ни чувственное восприятие как таковое, ни общие понятия (о них ниже) не могли претендовать на роль универсального критерия истины первого порядка. Чувственное восприятие — поскольку не включает момента оценки, т. е. не связано непосредственно с актом суждения («согласия»); общие понятия — вследствие специфического и длительного процесса формирования, а также вследствие очевидной отстраненности от постижения конкретной предметности. «Каталептическое» впечатление, со своей стороны, лишено этих недостатков и обладает двумя важнейшими характеристиками: оно есть критерий истины в том смысле, что непо-

средственно (не менее, чем чувство) свидетельствует о реальном наличии предметности X (ибо, как гласит определение, только реально существующее есть то, что приводит к появлению «каталептического» впечатления — Sext. Adv. M. XI 183; 248); кроме того, оно неразрывно связано с актом оценки содержания впечатления в соответствующем высказывании (хотя точно определить характер этой связи довольно сложно). Во всяком случае, здесь мы должны предполагать определенное соответствие смысла высказывания той наличной предметности, которую оно описывает. Об этом недвусмысленно свидетельствует Диокл Магнесийский у Диогена Лаэртия: именно впечатление есть критерий, потому что без него нельзя составить понятие о признании, постижении и мышлении. Сначала — впечатление, а уже затем — мысль, которая выражает в слове то, что испытывается впечатлением (VII 49; Sext. Adv. M. VII 244 — 245). Из предыдущего понятно, что «постижение» есть заключительная стадия оформления «каталептического» впечатления и описывает конечный итог процесса. Именно по этим основаниям «каталептическое» впечатление с полным правом претендовало на роль универсального общешкольного критерия истины первого порядка.

Какова же специфика «каталептического» впечатления в отличие от других? Согласно тому же Диоклу Магнесийскому у Диогена Лаэртия (VII 51), впечатления бывают: а) чувственные и не-чувственные (по источнику своего образования: одни возникают от чувственной предметности, другие

— от не-чувственной) и б) разумные (λογικαί) и неразумные (по способу оформления: у животных, соответственно, впечатления могут быть лишь чувственные и неразумные). «Каталептическое» впечатление в этот перечень не входит и, следовательно, является разновидностью одного из более широких классов. Сопоставляя сообщение Диокла Магнесийского и Псевдо-Аэтия (SVF II 850), получаем следующее: чувственные впечатления образуются в «ведущем начале» при помощи органов чувств; не-чувственные — от бестелесного в разуме; «каталептическое» впечатление образуется в ведущем начале при помощи органов чувств; следовательно, «каталептическое» впечатление — чувственное (исходит от чувственной предметности) и разумно оформленное, т. е. его содержание выражено в соответствующем высказывании (при этом, понятно, речь идет об «истинном» впечатлении в том смысле, в каком понятие «истинный» применимо к впечатлению — ср. разделение впечатлений на достоверные и недостоверные, истинные и неистинные, — правда, не вполне корректное, у Секста Эмпирика, VII 244 — 245). Конечная формулировка: *истинное*, *чувственное* и *разумно оформленное впечатление*, которое правильнее называть «представлением».

Отсюда, далее, со всей неизбежностью следует, что «каталептическое» представление и «постижение» есть хоть и необходимая, но предварительная ступень процесса познания. Сфера применения «каталептического» представления — та телесная и реально сущая предметность, которая

доступна чувственному восприятию. Из нее выпадают (во всяком случае, частично) даже такие телесные предметности, как бог, благо, добродетель и т. п., и совершенно выпадает весь класс бестелесных смыслов — общие понятия, суждения (т. е. вся область логических операций), которые существуют в ином измерении, нежели телесные предметности. «Каталептическое» представление не в силах, следовательно, дать знание второго порядка и до известной степени знание самого важного — блага и зла. Поэтому необходим наиболее общий и универсальный «критерий», которому доступна вся сфера логических операций (включая специфически-логические «критерии» — о них см. с. 83), не связанных непосредственно с чувственной данностью, и в том числе — моральных суждений (как оценочных, так и выражающих долженствование). Таким «критерием» может быть только «здравый разум» — та конечная инстанция и вместе с тем упорядоченная система знания, с которой должна быть соотнесена всякая истина первого порядка, чтобы в свою очередь стать *знанием* (ἐπιστήμη). Знание же есть представление (или постижение), настолько проверенное и одобренное разумом, что не может уже быть поколеблено и поставлено под сомнение (видимо, формулировка Зенона — Diog. L. VII 47; Sext. Adv. M. VII 151 и др.). Быть может, именно в этом смысле Цицерон, пересказывая Зенона, называл «постижение» «нормой знания» (norma scientiae — Ac. post. I 42) — хотя ручаться за точность его пересказа трудно.

Однако в настоящем своем смысле и «каталептическое» впечатление, и «постижение» суть предварительные, технические критерии. С этим полностью согласуется определение «постижения» как промежуточной ступени между знанием и незнанием (Cic. Ac. Post. I 42; Sext VII 151). Для появления полноценного знания необходима проверка разумом; для нее же, в свою очередь, нужен «банк» данных, т. е. опыт.

5. Опыт и образование «общих представлений». «Схваченное» при «постижении» откладывается в памяти. Ряд единообразных или подобных «впечатлений» приводит к появлению опыта (ἐμπειρία — SVF II 83 cf. Arist. II Anal. II 19, 100a 3 sq.). Из опыта посредством индукции, или аналогии (ἀναλογία, collatio — Diog. L. VII 52 — 53; Cic. De fin. III 33), образуются «эмпирические общие представления» (удачный термин Поленца[19]), сохраняющие общие признаки ряда схожих представлений (См. Sen. Ep. 120, 4 — 5). Предметность этого класса представлений не может быть воспринята непосредственно. Поскольку опыт в них получает первичное оформление, эти начальные «понятия» могут пониматься как «умственные, разумные представления» (φαντασίαι λογικαί — Diog. L. VII 51). Родовые термины для их обозначения — ἔννοια или πρόληψις (первый, скорее всего, заимствован у Аристотеля, второй — у Эпикура). Соотношение этих двух терминов не вполне ясно; по-видимому, можно говорить о двух видах «представлений» по способу их образования — возникающие чисто естественным путем и образуемые посредством обучения и воспита-

ния (SVF II 83). Первые, обозначаемые термином πρόληψις, развиваются как бы сами собою из задатков, присущих разумной природе: таковы первичные «представления» о благе и зле, о боге и т. п. (SVF I 528; Cic. De fin III 33; Sen. Ep. 117, 6; 120, 4; Plut. De comm. not. 3, 1060 a). Они еще смутны и нуждаются в прояснении разумом. Прочие «представления» (ἔννοιαι, κοιναὶ ἔννοιαι) начинают возникать с 7 лет, вместе с проявлением разума, когда воспитание служит решающим средством для образования представлений о мире (Diog. L. VII 53 — 54 cf. SVF I 149; I 524; II 83; II 764; Diog. Bab. fr. 17). В период с 7 до 14 лет человек научается мыслить нечто бестелесное, вроде пространства и времени[20].

Все сказанное до некоторой степени разъясняет слова Зенона: «сама природа ведет нас к добродетели» (Diog. L. VII 87). Тем не менее механизм возникновения предварительных моральных абстракций не вполне ясен. Индуктивная гипотеза[21] не объясняет всего: она годится для ἔννοια, но не подходит для πρόληφις, поскольку подразумевает какую-то деятельность разума (пусть и примитивную), а ее сложно представить у совсем еще маленьких детей. Априорное происхождение «общих представлений» вообще неприемлемо, так как стоическое учение не признает «готовых» идей. Напротив, «идеи» (видимо, уже у Зенона) отождествляются с т. н. ἐννοήματα — представлениями, не имеющими реального объекта, но ошибочно получившими санкцию разума и превратившимися в своего рода «грезы», или «иллюзии» (φάντασμα, δόκησις διανοίας — SVF I 65; II

54; Diog. L. VII 50; 60 — 61). В собственном смысле априорны только формальные законы связи причины и следствия как законы логики и мироздания в целом.

Наиболее корректна, по-видимому, гипотеза Поленца, согласно которой προλήψεις суть результат саморазвития природных задатков в направлении, которое задано «первичным влечением» — οἰκείωσις — см. с. 162 сл.)[22]. Способность к оценке внутреннего опыта врождена разумному существу так же, как стремление к самосохранению. Эта способность непосредственно связана с ощущением благополучия/неблагополучия своего «я». Критерием такой оценки не может, конечно, выступать ни «каталептическое представление», ни логос. Это прерогатива *природы*, ибо она закладывает в человека неистребимое ощущение того, что полезное и благое есть ее требование. Данный смысл передается выражением ἔμφυτοι προλήψεις (Plut. St. rep. 17, 1041 е — видимо, термин Хрисиппа); его нельзя переводить «врожденные представления», ибо это противоречит пониманию души как изначально чистого «листка»[23]. Такие «укорененные» представления появляются не столько благодаря накоплению опыта, сколько благодаря естественным устремлениям всякой разумной природы. С развитием разума истинная природа этих влечений проясняется до полноценного осознания истинной природы человека как разумной, а блага — как сообразности разуму (Cic. De fin. III 33). В представлениях о боге, благе и зле и т. п. разум впервые начинает полагать себя как цель. Первичные «общие пред-

ставления» в некоторой своей части напоминают кантовские априорные формы чувственности, ибо содержат в себе необходимые предварительные условия всей теоретической и практической деятельности.

Прочие «общие представления» или, скорее, «понятия» образуются «искусственно» из ряда «постижений»; совокупность определенным образом соединенных «постижений» составляет «науку» (τέχνη), определяемую как «система из постижений» (σύστημα ἐκ καταλήψεων) и сообразованную с практической жизненной целью (Sext. Adv. M. II 10; SVF I 73; II 95 sq. cf. III 214). В основе этого процесса лежит, таким образом, способность переходить от одних «общих понятий» к другим и создавать новые на их основе (φαντασία μεταβατικὴ καὶ συνθετική — Sext. Adv. M. VIII 275). Принципы сочетания «постижений», а также используемые при этом схемы умозаключений являются уже объектом формальной логики и определяются ее нормами.

При многочисленных неясностях стоической гносеологии очевидны ее общие особенности: некоторый эмпиризм, разделяемый с эпикурейцами, номинализм, наконец, практическая ориентация. Вместе с тем стоическая гносеология представляет собой едва ли не первую (и еще очень несовершенную) попытку обойтись без «идей» как посредствующего звена, при помощи некоторой интуиции «схватить» чувственную реальность «как она дана» в своей изменчивости и текучести.

§ 4. Диалектика и учение об обозначаемом (формальная логика)

Раздел логической части за вычетом риторики и теории познания составляет диалектику. В определении Хрисиппа диалектика есть наука об обозначающем и обозначаемом (Diog. L. VII 62), или; проще, о знаках и о том, что ими обозначается. Внимание, которое стоики уделяли теории знаков, объясняется их взглядом на природу деятельности разума и, так сказать, общеметафизическими воззрениями. Знаком в самом общем смысле считается нечто очевидное, указывающее, в свою очередь, на нечто неочевидное (Sext. Pyrrh. I 138 — вероятно, определение Хрисиппа). В качестве знаков могут выступать любые природные явления (например, дым по отношению к огню и т. п.). Одни знаки устойчиво наблюдаются в связи с каким-либо явлением (как в приведенном примере), другие («указывающие») — вне такой связи с другим явлением (вследствие его принципиальной ненаблюдаемости и т. п. — например, тело по отношению к душе). Общая классификации — Sext. Pyrrh. II 97 sq.; Adv. M. VIII 143 sq.; 245 sq. Наиболее универсальными знаками являются слова, обозначающие выражаемый ими смысл.

Фундаментом стоической диалектики является связь между знаком, обозначаемым смыслом и реальным объектом:

знак (τὸ σημαῖνον)[24] = обозначающее (слово «Дион»);

обозначаемый смысл (то, что высказывается) (τὸ πρᾶγμα σημαινόμενον = τὸ λεκτόν); наконец, реальная чувственная

предметность, раскрывающая себя в «каталептическом представлении» (τὸ τυγχάνον) — сам Дион.

Объект и слово-знак телесны (поскольку звук есть нечто производящее воздействие). Высказываемое, или чистый смысл (термин λεκτόν для простоты будет передаваться через «лектон»), — то, чего не понимают варвары, слыша греческие слова, — бестелесно (Diog. L. VII 55 — 57; Sext. Adv. M. VII 38; VIII 11 sq.; 80)[25]. Сенека так разъясняет это Луцилию: «Например: я вижу гуляющего Катона; чувства показывают мне это, душа им верит. То, на что обращены и глаза, и душа, — тело. Но потом я говорю: Катон гуляет, — и то, что я говорю, бестелесно» (Ер. 117, 13, пер. С. А. Ошерова).

Различие между смыслом и обозначающим его звуком (или писаным словом) иллюстрируется различием между «внутренней» (λόγος ἐνδιάθετος) и «внешней», т. е. выраженной, (λόγος προφορικός) речью. Первая есть *совокупность смыслов*, то, что *мыслится* при произнесении или написании соответствующих слов. Она свойственна только разумным существам (звуки же издают и животные). Различие в словесном выражении одних и тех же смыслов тождественно различию между языками (Sext. Adv. M. VIII 275; 278; Pyrrh. I 65).

Разумное существо обладает способностью сообщать содержание своего сознания другим разумным существам и воздействовать на них особым средством — словом, т. е. не непосредственно-механически. Дети и животные не владеют артикулированной речью, не знают синтаксиса — правильной связи слов и корреспондирующих «лектон»; они обла-

дают только «внешней» речью, как бы речью, которой не соответствуют никакие фиксированные смыслы (ut loqui — Varr. De l. lat. VI 56). На уровне «лектон», общей основы артикулированной речи и мышления, впервые наглядно проявляется всеобщий закон космической причинности. Правильная импликация на уровне «лектон» является субъективной гарантией осмысленности мироздания[26] и состоит в фиксировании причинно-следственных связей: самый знак выражает отношение «если то, то это», т. е. операцию умозаключения от причины к следствию и наоборот (Sext. Adv. M. VIII 275 — 276). В стоической картине мира закон причинно-следственной связи выступает концентрированным выражением глобального детерминизма, гарантом единства мироздания.

Вместе с тем трудно принять мнение Христенсена[27], интерпретирующего стоическую космологию в кантовском духе — как некий хаос-в-себе, которому слово-разум извне сообщает порядок и структуру. В результате этой операции «категории» и «лектон» низводятся до уровня языковых условностей, в лучшем случае — до уровня специфических функций мышления. Я полагаю, стоический космос достаточно «метафизичен», чтобы исключить подобную интерпретацию. Законы языка и мышления не определяют форм мироздания; они лишь раскрывают то объективное содержание, которое, по мысли стоиков, действительно имеется в космосе. Человеческий разум есть лишь частное проявление вселенского Логоса — единственного подлинного гаранта объективности и целостности мироздания. Для стоика

это было важно еще и в том смысле, что только безошибочно познанная «логика» сущего позволяет сделать правильные этические выводы; без этого невозможна никакая мораль, немыслимы никакие императивы. Мир должен быть познаваем, но если перефразировать Спинозу, порядок и связь «лектон» должны быть те же, что порядок и связь денотатов. Отрицать или поставить под сомнение объективность космического бытия в том виде, как оно дано разуму, значило бы для стоика предать основы своей философской веры (которая отличает настоящего догматика от скептика).

1. Определение и классификация «лектон». В буквальном значении «лектон» есть «то, что предназначено для высказывания», «может быть высказано». Школьное определение: «То, что устанавливается (возникает) согласно разумному представлению» (τὸ κατὰ τὴν λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον); под «разумным представлением» понимается «впечатление», 1) которое прошло проверку разумом и 2) содержание которого можно выразить словесно — два оттенка смысла понятия λογική (Sext. Adv. M. VIII 70; Diog. L. VII 63 cf. 51). Поскольку, далее, «лектон» определяется как «мыслимая предметность» (πράγμα νοούμενον — Sext. Adv. M. VIII 80), ясно, что мы имеем дело с таким смыслом, который может быть выражен вне прямого отношения к конкретной ситуации. Ясно также (об этом речь уже шла на с. 39), что отличие от платоно-аристотелевских эйдосов, конституирующих и оформляющих субстрат (а потому обладающих сущностным приоритетом), «лектон» есть *кон-*

статирующий, или *корреспондирующий* смысл, который указывает на денотат, раскрывает его значение, но не оказывает на него никакого воздействия. Стоя не могла принять фундаментальный тезис платонизма — «совпадение» эйдоса и вещи в онтологическом смысле; между «лектон» и его денотатом такого совпадения не может быть. Но стоики (как впоследствии Витгенштейн) были убеждены, что языковые средства выражения адекватны описываемой реальности и логическое высказывание должно полностью соответствовать определенной ситуации как некоторой структуре фактов.

«Лектон» делятся на недостаточные, или неполные (ἐλλιπεῖς), выражаемые либо только субъектом, либо только предикатом[28], и *достаточные*, или *полные* (αὐτοτελεῖς), состоящие из субъекта и предиката (грамматического подлежащего и сказуемого). Из примеров у Диогена Лаэртия (VII 63) следует, что под неполным «лектон» обычно понимали предикат без субъекта. Однако ясно, что точно таков же статус субъекта без предиката, ибо если субъект не является неполным «лектон» и в то же время не может быть полным, то он совершенно исчезает, что немыслимо. К полным «лектон» относятся *высказывания* в собственном смысле (ἀξιώματα), а также вопрос, повеление, клятва и т. д. Высказывания делятся на *простые*, *не-простые* и т. д. (см. рис. 2.). На грамматическом уровне высказываниям соответствуют предложения, и грамматические части речи изоморфны видам «лектон». Изучение грамматического плана выражения – предмет стоической *грамматики*[29].

Классификация «лектон»

(на основании Sext. Adv. M. VIII 70 — 75; Diog. L. VII 57 — 58; 63 — 66; Mates p. 16)

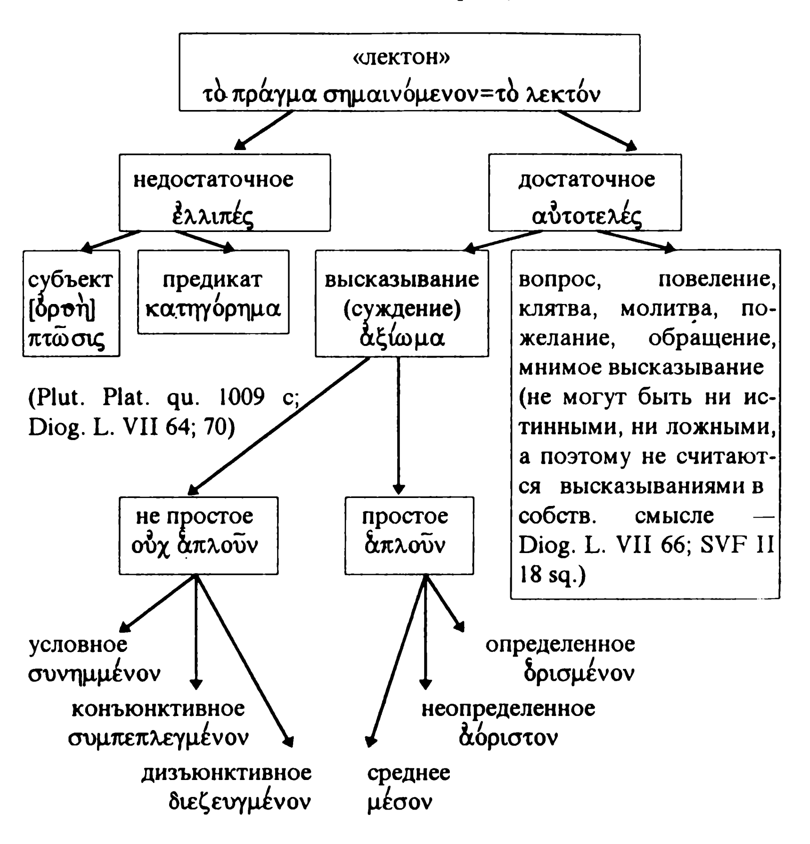


Рис. 2

Часть диалектики, за вычетом грамматики, составляет логику в собственном смысле. Логика имеет дело не со знаками (словами и предложениями), а с изоморфными «лектон»: суждениями-высказываниями, ибо произносятся (προφέρονται) звуки, а высказываются «лектон» (Diog. Bab. ap. Diog. L. VII 57). Характерная ошибка (Plut. Plat. qu. 1009 c) — отождествление знака (глагола — ῥῆμα) и соответствующего «лектон» (предиката — κατηγόρημα), между тем как отношение ὄνομα-ῥῆμα лишь изоморфно отношение πτῶσις-κατηγόρημα. Уже античная традиция (Sext. Pyrrh. II 247 — 248; Posid. ap. Diog. L. VII 62) пыталась сводить логическую часть к ее узкому значению, понимая под ней формальную теорию доказательства, включающую а) учение о формах и формальных же условиях правильности высказываний и б) учение о формальных условиях правильности (логической корректности) умозаключений. Тем не менее эта часть (в терминологии Фреде «стоическая силлогистика[30]») может называться «стоической логикой» лишь в переносном смысле.

Заметное влияние стоическая силлогистика испытала со стороны аристотелевской силлогистики и модальной логики мегарской школы (Диодор, Филон). Главное отличие стоической логики от аристотелевской состоит в следующем. Задача аристотелевской логики — установить родовую связь понятий: такая логика оперирует понятиями разрядов сущего и занимается подведением вида под род, частного под общее и т. п. Для нее наиболее характерен катего-

рический силлогизм типа «Все А суть В и т. д.». Задача стоической силлогистики — установление причинной зависимости между различными смыслами (изоморфное установлению причинных связей между телесными сущностями и явлениями в мире феноменальном) и техническое «обслуживание» физики и этики. Здесь наиболее применим так называемый условный силлогизм типа «Если 1 то 2 и т. д.». Вместе с тем не подлежит ни малейшему сомнению, что стоическая силлогистика выстроена с оглядкой на аристотелевские «Аналитики». Поэтому «совершенный» категорический силлогизм Аристотеля так или иначе должен был присутствовать во всех логических операциях стоиков, ибо без него немыслимо никакое «научное» утверждение, имеющее формально строгий, всеобщий и необходимый характер. Для стоиков последнее обстоятельство всегда имело принципиальное значение, так как в противном случае их учение приобрело бы откровенно индуктивистский, эмпирический характер, а для этики это означало бы полную катастрофу. Вероятно, стоики (и прежде всего Хрисипп) молчаливо выносили категорический силлогизм «за скобки», считая его чем-то самоочевидным. Основу стоической силлогистики составляет поэтому подкласс полных «лектон», именуемых высказываниями или суждениями, смысл которых — заключение к наличию или отсутствию предметности X (cf. Arist. Top. VIII 1, 155 b 15; 156 a 4).

2. Высказывание (суждение). Греч. ἀξίωμα — основной термин. Лат. версии: proloquium, profatum (Gell. N.A. V 11, 9; XVI 8, 2; 8, 6; 8, 8); pronuntiatum, pronuntiatio (Cic. Tusc. I

7, 14; De fat. 11, 26); enuntiatum (De fat. 9, 19; 12, 28; Sen. Ep. 117, 13); edictum, enuntiativum (Sen. Ep. 117, 13).

Нормативным определением можно считать Sext. Pyrrh. II 104: λεκτὸν αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ «Высказывание (суждение) есть полное лектон, могущее быть высказанным постольку, поскольку это зависит от него». Определение Diog. L. VII 65: ἀξίωμά ἐστι τὸ ἀποφαντὸν ἢ καταφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ — «Высказывание есть то, что может утверждаться, т. е. высказываться, поскольку это зависит от него» (из «Диалектических определений» Хрисиппа). В другом отношении высказывание определяется как то, что должно быть или *истинным*, или *ложным* (Diog. L. VII 65; Sext. Adv. M. VIII 80 — видимо, вслед за Arist. De int. 4, 17 a 2 sq.). Высказывание, таким образом, есть тот *смысл*, который подразумевается при произнесении соответствующего предложения, или любая мысль, выраженная так, что она необходимо оказывается истинной или ложной.

Интерпретация этих определений связана с некоторыми затруднениями. Главный вопрос заключается в том, как соотносится смысл высказывания с той реальностью, которую оно описывает. Для возникновения полноценного высказывания имеют значение следующие условия. 1) Условия идентификации: высказывание X является высказыванием X, если имеет определенные субъект и предикат; при их изменении оно перестает быть высказыванием X и становится высказыванием Y. 2) Условия применимости: высказывание

является истинным или ложным в зависимости от наличия определенных обстоятельственных условий (конкретной ситуации), при которых оно только и может быть высказано со значением истинности (здесь стоики также следовали Аристотелю — Cat. 5, 4 a 21 sq.). Высказывание, взятое вне этих условий, обладает лишь «общим значением». Именно это, возможно, имел в виду Секст Эмпирик, говоря о «родовых представлениях», которые сами по себе не являются ни истинными, ни ложными (типа «человек вообще» — Adv. M. VII 246).

Лишь с учетом этих положений интерпретировать выражение λεκτὸν αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ. Ἐφ' ἑαυτῷ обычно переводят как «само по себе»[31]. Неверный перевод сам по себе способен провоцировать неверные интерпретации, равно как и наоборот. Смысл выражения объясняется следующим образом. 1) Как указание на полное «лектон», которое уже само по себе способно в отличие от неполного передавать полный смысл[32] (очевидно неверно, поскольку полнота «лектон» выражена термином αὐτοτελές). 2) Несколько лучше «то, что может быть высказано только ради самого же себя», т. е. в отличие от вопроса, повеления и пр. не требует ответа, согласия и пр.[33], не подразумевает в высказывающем никакого намерения. 3) Наиболее привлекательна версия М. Фреде (которую я принимаю): с точки зрения условий тождества высказывание существует постольку, «поскольку это зависит от него», *независимо от условий применимости*, независимо от того, истинно оно или ложно, т. е. в своем «общем значении»[34]. От-

сюда совершенно ясно, что выражение ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ нельзя переводить как «то, что можно отрицать само по себе»[35] ни по лексическим (ἀποφαντόν — от ἀποφαίνω, а не от ἀπόφημι), ни по смысловым соображениям: в явно испорченном тексте определения Хрисиппа и αποφαντόν, и καταφαντόν следует понимать в смысле «высказывать»[36].

Относительно условий истинности/ложности высказываний существенно следующее. Для изменения истинностного значения роль играют исключительно конкретные условия выражения высказывания — т. е. эмпирические обстоятельства (Diog. L. VII 65), постигаемые «каталептическим впечатлением». Отсюда ясно, что одно и то же высказывание не может быть истинно и ложно одновременно, применительно к одной эмпирической ситуации в момент времени T. Если бы субъект и предикат были условиями истинности/ложности, были бы возможны высказывания истинные и ложные одновременно (например, «Дион идет» и «Дион не идет» — о двух реально разных Дионах); если бы, напротив, временной элемент принадлежал к условиям идентификации, все высказывания свелись бы к констатации неких наличных условий и были бы всегда только истинными или только ложными. Понятно, что одновременно ложными и одновременно истинными могут быть только разные высказывания: каждое высказывание имеет *только один вполне конкретный денотат* (который указывается дополнительно в случае употребления указательного или личного местоимения не первого лица и т. п. cf. SVF II 202 a, — ибо лишь так можно отличить два по виду одинаковых

высказывания). Если то, что делает высказывание X высказыванием X, зависит от него самого, то единственное условие, от которого зависит изменение истинностной значимости, — время: истинное в одно время может быть неистинным в другое. С этим, как мы увидим ниже, связан смысл не-необходимости: высказывание не-необходимо, поскольку может изменять истинностную значимость, и в силу этого нет оснований отрицать нечто противоположное. Если высказывание не изменяет значимости, оно необходимо, т. е. всегда неизменно истинно или ложно. Для прошлого не меняют значимости (Cic. De fat. 7, 14) истинные утвердительные и ложные отрицательные высказывания, для будущего — соответственно ложные утвердительные и истинные отрицательные (когда ясно, скажем, что чего-то уже не будет). Прочие высказывания способны менять свою значимость; они объединяются в класс так называемых μεταπίπτοντες λόγοι — силлогизмов, где бóльшая посылка может менять значимость (Epict. I 7, 1; Sext. Pyrrh. II 231; 234; Diog. L. VII 195 — 196).

3. Виды высказываний. Деление на простые и не-простые производится по формальному признаку: простые — сочетание субъекта и предиката. *Сложные* — сочетание различных простых высказываний при помощи логической связки (σύνδεσμος; на грамматическом уровне — союз) или же сочетание двух и более одинаковых простых высказываний (Sext. Adv. M. VIII 93 sq.; Pyrrh. II 112; SVF II 182). При внешней ясности здесь не все понятно. Прежде всего, про-

стые высказывания называются так не потому, что не имеют частей, но потому, что их части в свою очередь не являются высказываниями (Sext. Adv. M. VIII 94 cf. Diog. L. VII 69 70), т. е. определяются как такие через непринадлежность к классу сложных. Это заставляет предположить испорченность или, как минимум, несогласованность текстов Секста и Диогена Лаэртия. Неясно, далее, имело ли какое-нибудь значение грамматическое число субъекта и предиката.

А) Простые высказывания бывают определенные, неопределенные и средние (Sext. Adv. M. VIII 96 — 100; Diog. L. VII 69 — 70). Определенные — такие высказывания, субъект которых выражен указательным местоимением («этот человек сидит»). Логично предположить, что при этом всегда подразумевалась возможность так или иначе выделить (даже указать пальцем) субъект при произнесении высказывания. Вместе с тем в качестве субъектов могли выступать не вполне определенные физические объекты («этот бог сидит») и даже нечто бестелесное («существует этот знак») (Sext. Adv. M. VIII 297; 308; Pyrrh. II 141). Неопределенные — такие, где субъект выражен неопределенным местоимением («некто сидит»), средние — именем собственным («Сократ сидит») или нарицательным; из последнего примера видно, что имя собственное не является достаточным указанием на определенное лицо (cf. SVF II p. 102, 15 — 24), а лишь констатирует определенное качество: имя «Сократ» не должно принадлежать животному (Sext. Adv. M. VIII 97).

Насколько можно судить, отрицательные высказывания образуются из утвердительных при помощи отрицательных частиц (Diog. L. VII 69 — 70; у Секста не рассматриваются). У Хрисиппа — специальные книги по каждому виду простых высказываний и три — об отрицательных (Diog. L. VII 190). Показательно: ни один источник не говорит о том, что к простым высказываниям относятся универсальные утвердительные высказывания типа «Все А суть В», — видимо, стоики намеренно избегали включать их в курс логики (хотя на деле, разумеется, использовали — ib. VII 61 — 62).

В) Классификация сложных высказываний основана на различии между типами конъюнкции и соответствующими логическими связками. Для Хрисиппа были наиболее важны три основных типа сложных высказываний:

1) условное (импликативное) («если 1 то 2») — связка «если»;

2) конъюнктивное («1 и 2») — связка «и»;

3) дизъюнктивное («1 или 2») — связка «или»; (для трех видов — Diog. L. VII 69; Sext. Adv. M. VIII 108; SVF II 182). Помимо трех основных типов (которыми по преимуществу оперировал Хрисипп), Диоген Лаэртий (VII 72) упоминает ряд других (субимпликативное со связкой «поскольку», два сравнительных и т. д.), которые, по всей вероятности, выделены как нечто самостоятельное уже после Хрисиппа (возм., Диоген Вавилонский, Криниd или Дионисий Фракийский).

Отрицательные высказывания соответствующих типов образуются по схеме «не (если 1, то 2)» и т. д., т. е. отрицательная частица относится ко всему высказыванию.

Три основных вида сложных высказываний выступали в трактовке Хрисиппа как главнейшие средства для обнаружения истины, ибо все они способны изменять свою значимость. Истинными такие высказывания могут быть в двух смыслах. 1) Эмпирическая истинность с точки зрения материального критерия; высказывание истинно, если истинны составляющие его простые высказывания; они же, в свою очередь, истинны, если означенный субъект действительно обладает тем предикатом, который о нем сказывается (Sext. Adv. M. VIII 100; Diog. L. VII 65; SVF II 198). Это обладание подтверждается соответствующим «каталептическим впечатлением». 2) *Логическая* истинность — т. е. формальная корректность логической конъюнкции (вне зависимости от эмпирической истинности соединяемых частей) (Sext. Adv. M. VIII 113 — 114). В особенности это значимо для импликативного высказывания: между его частями существует такая связь, что истинный вывод аналитически извлекается из истинной посылки (эта связь передается понятием «логического знака» — σημεῖον, а способ связи и соответственно заключения от посылки к выводу термином συνάρτησις — Sext. Adv. V. VIII 245 sq.; 276 sq.; Dionys. Cyr. ap. Philod. Περὶ σημ. καὶ σημειώσ. col. 1, 1 sq. De Lacy). Разумеется, такие высказывания в силу их аналитического характера не приводят к новому знанию (это давало многочисленным критикам повод для обвинений в тавтологичности). Однако они и не должны приводить к нему — это задача силлогизмов. Высказывание предназначено для дру-

гого. Если оно истинно в двух указанных смыслах, оно способно передавать *причинную связь* явлений и, что очень важно, служить основой для формулировки законов, будучи, таким образом, логическим критерием принципиальной познаваемости космоса (Sext. Adv. M. VIII 245 sq.; 276; Plut. De E ap. Delph. 386 f; De sollert. an. 969 b; особ. Cic. De fat. 20 — 21; из того, что высказывания либо истинны, либо ложны, Хрисипп заключает к всеобщности причинной связи; cf. De off. I 4, 11; De nat. deor. II 59, 147). Особую роль играют условные (импликативные) высказывания.

4. Условные высказывания. Греч. συνημμένον. Лат. conexum (Cic. Ac. pr. II 96 cf. De fat. 7, 14; 8, 15; Gell. N. A. XVI 8, 9 — 11); adjunctum (Gell. XVI 8, 9). Один из самых обсуждаемых вопросов — условия истинности и формальной корректности условного высказывания; в особенности этим занимались Диодор Крон, Филон Мегарский и Хрисипп (у последнего — трактат в 4 кн. — Diog. L. VII 190) — Sext. Adv. M. VIII 112 sq. Все трое были согласны, что подобные высказывания формально корректны тогда, когда консеквент следует из анцетедента и когда высказывание «хотя 1, но не 2» ложно в этом же смысле. Основную трудность представляла интерпретация смысла «следования» в высказываниях типа τὸ Α ἀκολουθεῖ τῷ Β. Насколько можно судить, оба мегарских логика не трактовали эту связь как абсолютно жесткую и внутренне необходимую, «разбавляя» логическую импликацию материальной (учет временного момента — Sext. Adv. M. VIII 112 sq.; Pyrrh. II 109 sq.). Все трое были, насколько можно судить, согласны в следующем:

из 4 возможных комбинаций — высказывание начинается с (эмпирически) истинного и кончается истинным; начинается с ложного и кончается ложным; начинается с ложного и кончается истинным; начинается с истинного и кончается ложным — типы 1 — 3 формально корректны (хотя не все истинны эмпирически) и лишь тип 4 неистинен в двух смыслах (Sext. Adv. M. VIII 113 sq.; 246 sq.). Третье из определений логической связи у Sext. Pyrrh. II 110 — 111, почти без сомнений, принадлежит Хрисиппу[37]. Здесь отстаивается внутренняя логическая связь (συνάρτησις): импликация (формально) истинна тогда и только тогда, когда *противоположное* (ἀντικείμενον) *консеквенту несовместимо с антецедентом*. Вместе с Мейтсом[38] я склоняюсь к мнению, что эту несовместимость Хрисипп трактовал в духе строгой логической импликации, хотя сохранившиеся материалы не позволяют считать такой вывод стопроцентно надежным. Имеет значение неясность в понимании «противоположного»: безусловная и чисто логическая несовместимость налична только в случае контрадикторно противоположного (день/не-день). Между тем все примеры построены на контрарно противоположном (день/ночь) (плюс терминология: ἀντικείμενον вместо ἀποφατικόν)[39]. Это позволяет предположить, что часть стоиков (во всяком случае, авторы примеров) понимали «несовместимость» несколько шире. Вряд ли, однако, можно вместе с Гульдом[40] считать, что Хрисипп сочетал элементы логической и эмпирической несовместимости, так как якобы относил к истинным условным высказываниям *предсказания* (хотя части их совмести-

мы лишь эмпирически, поскольку следствие выводится индуктивно). Между тем пример Cic. De fat. 6, 12 — 8, 15 неопровержимо свидетельствует в пользу того, что Хрисипп считал невозможным формулировать предсказания в виде условных высказываний, предпочитая форму негативной конъюнкции («не вместе (1 и 2)»). Хотя у нас нет неопровержимых указаний, что такая конъюнкция трактовалась менее строго, есть веские основания предположить, что Хрисипп все же отчетливо разграничивал эмпирическую и логическую совместимость (несовместимость)[41]. В пользу такого предположения свидетельствует и то, что «знак» в строгом смысле определяется как бóльшая посылка в (формально) правильном умозаключении от истинного к истинному (Sext. Adv. M. VIII 256 cf. 245 sq.).

5. Конъюнктивные и дизъюнктивные высказывания. А. *Конъюнктивное* — греч. συμπεπλεγμένον; лат. conjunctum, copulatum (Gell. N. A. XVI 8, 10). Истинно, если истинны оба члена (Sext. Adv. M. VIII 125; Epict. II 9, 8). У Хрисиппа сочинение «О сложных высказываниях к Афинодору» (2 кн.) — Diog. L. VII 190. Несколько иначе, видимо, обстоит дело в предложенной Хрисиппом отрицательной конъюнкции типа «не вместе (1 и 2)». Она истинна, только если ее члены несовместимы (Sext. Pyrrh. II 201 — 202). Но Хрисипп, как это ясно, не настаивал на абсолютной несовместимости в данном случае. Иначе такая конъюнкция (по конечному выводу) ничем не отличалась бы от импликации. Если, по Хрисиппу,

«если 1, то 2» было бы тождественно «нè вместе (1 и не-2)», вся его аргументация бессмысленна. Скорее всего, переформулировка условного высказывания в виде отрицательной конъюнкции приводила к каким-то изменениям, хотя точных сведений об этом нет.

В. *Дизъюнктивное* — греч. διεζευγμένον; лат. disjunctum (Cic. Ac. pr. II 97; De fat. 16, 37). У Хрисиппа — сочинение «Об истинном разделительном высказывании» (Diog. L. VII 190).

Высказывания типа «или 1, или 2» истинны, если и только если один из членов истинен, а другой ложен, т. е. требуется их несовместимость, видимо, контрадикторная: они не могут быть вместе истинными или ложными (Sext. Pyrrh. II 162; 191 — 192).

6. Гипотетические высказывания. Термин ὑποθετικόν перипатетический. Собственно стоический термин — τροπικόν (SVF II 244); лат. propositio hypothetica (Boet. In De int. II p. 186. 19 Meiser). С точки зрения Хрисиппа, гипотетическим высказыванием может считаться любое высказывание, где от наличия или отсутствия одного заключают к наличию или отсутствию другого (здесь равно может использоваться импликация, дизъюнкция или отрицательная конъюнкция). Особенность гипотетических высказываний: они не утверждают, а лишь предполагают наличие некоторой предметности, и их истинность, следовательно, не зависит от реального существования тех предметов, о которых идет речь (SVF II 254). Гипотетические высказывания — не особый вид высказываний, а определенная функция сложных высказываний, характеризующая их способность служить инструментом научного познания. Осуществление этой функции

возможно благодаря их взаимозаменимости: каждый из основных видов может быть выражен через другой. Это свойство позволяет говорить об *эквивалентности* сложных высказываний[42], хотя очевидно, что она не может быть полной.

7. Модальность. Под модальностью в стоической логике понимается качество высказывания с точки зрения его необходимости/не-необходимости, возможности/невозможности. Вопрос чрезвычайно сложный из-за испорченного, по всей вероятности, текста Диогена Лаэртия и скудости прочей информации. Не подлежит сомнению, что стоики шли здесь по стопам мегарских логиков, в частности Диодора Крона. Свои воззрения на природу возможного и необходимого Диодор суммировал в своеобразном логическом тексте — так называемом «Основном рассуждении» (ὁ Κυριεύων λόγος). Не могут быть одновременно истинными следующие 3 положения:

1) всякое истинное высказывание о прошлом необходимо;

2) невозможное не может следовать из возможного;

3) существует возможное высказывание, которое не истинно и никогда не будет истинным.

Сам Диодор избрал 1 и 2, отрицая 3 (возможное он вслед за Аристотелем определял как то, что либо есть, либо будет — Boet. In De int II p. 234 Meiser), Клеанф 2 и 3, отрицая 1, Хрисипп — 1 и 3, отрицая 2 (Epict. II 19, 1 — 4; Cic. De fat. 7, 14). Насколько можно судить, Филон сделал дополнения к Диодору в том смысле, что возможное (принципиально) базируется на внутренних свойствах объекта, но в своей реа-

лизации зависит от внешних обстоятельств. Стоики в целом приняли определения Филона. Используя сведения Diog. L. VII 75, мы получим приблизительно такую схему (при допущении, что понятия необходимости и возможности равно применимы к физическим явлениям и к высказываниям о них)[43]:

(высказывание)

необходимое: не может быть ложным в силу неизменных обстоятельств (любое истинное выск. о прошлом)	*не-необходимое*: может быть ложным, поскольку этому не препятствуют внешние обстоятельства (Дион гуляет)
возможное: может быть истинным поскольку этому не препятствуют внешние обстоятельства (Дион гуляет)	*невозможное*: не может быть истинным в силу неизменных обстоятельств (земля летает)

Заслуживают внимания следующие обстоятельства. Логическая схема перекликается с физической схемой сложной причинности (см. с. 128 сл.) настолько, что их можно описывать друг через друга. Обе эти схемы очевидно имеют в виду оставить среди мировой причинности какое-то место для свободно действующего субъекта; ту же самую цель преследует и определение возможного как того, что никогда не было истинным (= не реализовалось), но тем не менее само

по себе способно им быть, если этому не препятствуют неизвестные внешние условия. Здесь, таким образом, закладываются основы для объяснения необходимости и случайности и ряда проблем этики (свобода выбора). Любопытно, наконец, что «оговорка» — отсутствие внешних препятствий полностью соответствует поправке, ограничивающей действенность «каталептического представления». Уже здесь видно (а в учении о причинах станет абсолютно ясно), что акцент делается на *неизвестности* (не принципиальной, а лишь ситуативной) привходящих обстоятельств для субъекта познания. Таким образом, стоическое «возможное» есть, собственно, только «квазивозможное», только гносеологическая издержка в оценке всекосмической необходимости. Если всякое высказывание либо истинно, либо ложно применительно к неким конкретным обстоятельствам, то все высказывания в конечном счете могут быть представлены как необходимые.

8. Умозаключения (силлогизмы). А. *Определение и классификация.* Силлогизм — основной «инструмент» для получения нового знания. Схематически его можно представить как уравнение с одним или несколькими неизвестными.

Определение: рассуждение (λόγος), состоящее из посылок (λήμματα, propositiones) и вывода (ἐπιφορά, illatio) (Sext. Pyrrh. II 135 — 136; Adv. M. VIII 301; 385; Diog. L. VII 45; 76; Mart. Cap. IV 405). Термин λῆμμα в узком значении применяется к бóльшей посылке условного силлогизма (Diog. L. VII 76). Меньшая посылка — πρόσληψις; вывод — ἐπιφορά или συμπέρασμα — именуется так в отличие от заключения

условного силлогизма (λῆγον — Diog. L. VII 73; Sext. Pyrrh. II 101; 104; Adv. M. 223 sq.). У Хрисиппа — специальное сочинение «Введение о силлогизмах» (Sext. Adv. M. VIII 223).

Силлогизмы классифицируются (см. рис. 3) с формальной точки зрения по преимуществу: прежде всего на 1) формально верные и неверные. Формально верные делятся уже по критерию «материальной истинности» (соответствие смысла высказывания описываемой реальности); силлогизмы формально верные и имеющие истинные посылки далее подразделяются на так называемые ἀναπόδεικτοι (посылки и вывод которых непосредственно очевидны и не нуждаются в демонстрации; термин, возможно, заимствованный у Аристотеля, но употребляемый им в другом смысле — I Anal. II 5, 57 b 33; II Anal. I 2, 71 b 27) и те, которые посредством демонстрации могут быть сведены к ним. Наряду с этими двумя подвидами выделялся третий — формально корректные и истинные «логосы», не имеющие, однако, канонического выражения (ими, вероятно, исчерпывалась сфера стоической риторики). Этим еще раз подтверждается важность соблюдения формальной стороны — силлогизмами в собственном смысле назывались только две первые разновидности.

Таким образом, выстраивается ряд: формально верный + истинный + канонично построенный — вплоть до непосредственной очевидности (Diog. L. VII 73 sq.; Sext. Adv. M. VIII 304 sq.; 411 sq.; 421 — 425; Pyrrh. II 113; 137 — 138; 140 sq.; 187 sq.).

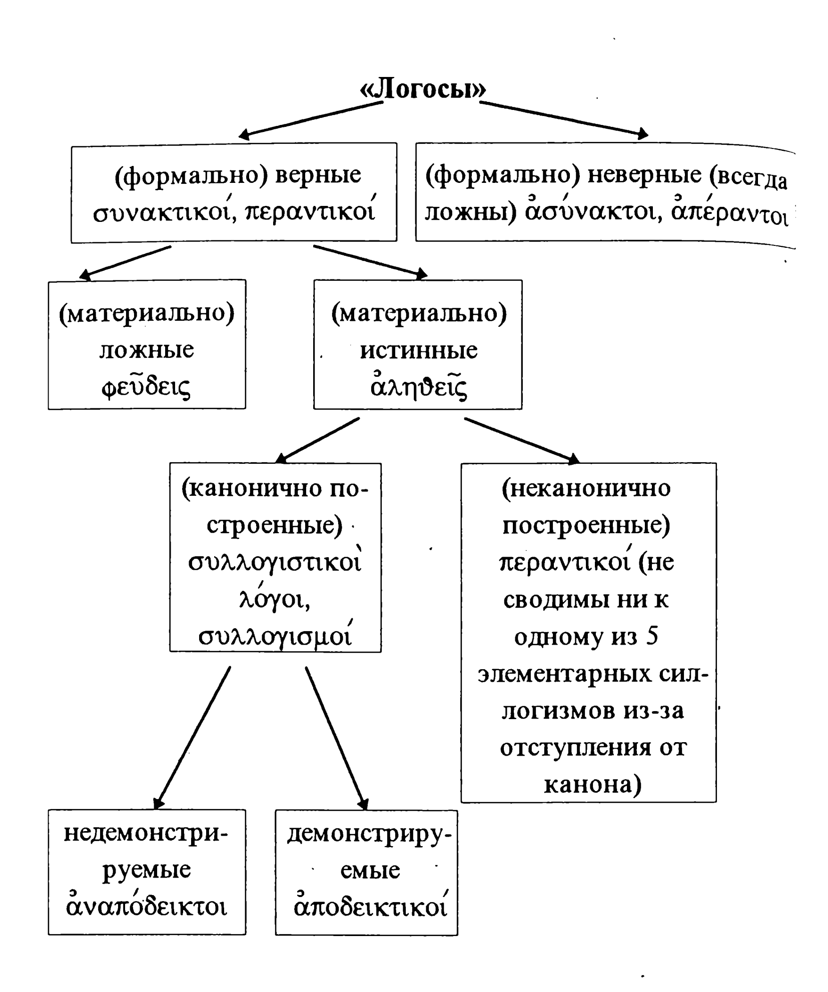

«Логосы»
(формально) верные συνακτικοί, περαντικοί
(формально) неверные (всегда ложны) ἀσύνακτοι, ἀπέραντοι
(материально) ложные ψεῦδεις
(материально) истинные ἀληθεῖς
(канонично построенные) συλλογιστικοὶ λόγοι, συλλογισμοί
(неканонично построенные) περαντικοί (не сводимы ни к одному из 5 элементарных силлогизмов из-за отступления от канона)
недемонстрируемые ἀναπόδεικτοι
демонстрируемые ἀποδεικτικοί

Рис. 3

B. *Элементарные силлогизмы* (ἀναπόδεικτοι). По сути, это своего рода логические аксиомы, залогом безусловной верности которых служит их *форма* (при истинных посылках); сложные силлогизмы должны путем анализа сводиться к простым (собственно, такая сводимость является критерием их формальной правильности — Sext. Pyrrh. II 157)[44]. Здесь еще раз наглядно проявляется практическая ориентация стоической логики. Основной инструмент познания — гипотетический силлогизм; в качестве элементарных фигур силлогизма Хрисипп избрал 5 комбинаций на основе трех главных видов гипотетического силлогизма, имея в виду сделать дедукцию основой точного знания. Задача умозаключения — показать, что из наличия/отсутствия X в момент времени T вытекает следствие Y, которое либо нельзя воспринять непосредственно, либо это излишне потому, что оно с легкостью может быть дедуцировано.

Пять не нуждающихся в демонстрации элементарных фигур силлогизма представлены в виде так называемых модусов (τρόποι, σχήματα); сам модус — только знак и относится к умозаключению примерно так же, как и грамматическое предложение к высказыванию. В эти чистые формулы может быть подставлено любое содержание. В отличие от перипатетической логики, использовавшей буквы, в стоических модусах-тропах употреблялись порядковые числительные «первое», «второе» и т. д., каждое из которых обозначало развернутое высказывание. Лучшее описание Sext. Adv. M. VIII 223 sq. cf. Pyrrh. II 155 — 158; Diog. L. VII 80 — 81.

Импликация: 1) если 1-е, то 2-е; 1-е — сл-но, 2-е;
2) если 1-е, то 2-е; не 2-е — сл-но, не 1-е.

Отрицательная
конъюнкция: 3) не вместе (1-е и 2-е); 1-е — сл-но, не 2-е;

Дизъюнкция: 4) либо 1-е, либо 2-е; 1-е — сл-но, не 2-е;
5) либо 1-е, либо 2-е; не 2-е — сл-но, 1-е[45].

Сложности здесь остаются те же самые: неясен характер связи в отрицательной конъюнкции; во всех примерах отрицание передается через ἀντικείμενον, которое Фреде предлагает в модусах считать синонимом ἀποφατικόν[46].

С. *Сложные силлогизмы и их анализ.* Сложные силлогизмы делятся на гомогенные (из однородных посылок) и гетерогенные (из неоднородных) (Sext. Adv. M. VIII 228 — 229). Ἀνάλυσις — собственно, процедура, позволяющая установить, что: а) данное умозаключение не тождественно ни одной из 5 основных фигур, но б) может быть сведено к одной из них (Diog. L. VII 194; Sext. Adv. M. VIII 231; Pyrrh. II 157). Для этого служат определенные «правила» — θέματα (Diog. L. VII 78; Sext. Adv. M. VIII 230 sq.), числом 4, описывающие механизм редукции сложных силлогизмов к простым. Точно и более или менее подробно описаны лишь 1-я и 3-я «темы»; 2-я реконструируется предположительно по косвенным данным, о 4-й не известно практически ничего[47].

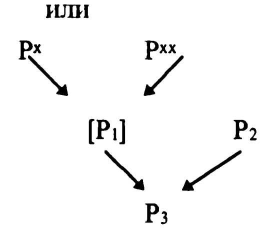
1-я «тема» (формулировка Apul. De int. p.191, 5 10 Thomas): если из двух высказываний следует третье, то из наличия одного из них при наличии противоположного

следствию следует противоположное другому высказыванию: если P_1 — $P_2 \rightarrow P_3$, то P_1 — не-$P_3 \rightarrow$не-P_2

3-я «тема» — возможно, часть «синтетической теоремы» перипатетиков. Формулировка — Al. Aphr. In An. pr. p. 278, 11 — 14 Wall.; Simpl. In De cael. p. 236, 33 sq. Heiberg. Если из двух высказываний следует третье и если есть другие высказывания, из которых можно вывести одну из посылок, то другая посылка вместе с этими высказываниями требует вывода (т. е. третьего высказывания):

если P_1 — $P_2 \rightarrow P_3$, а P^x — $P^{xx} \rightarrow P_1$, то P_2 — P^x, $P^{xx} \rightarrow P_3$,

или



«Тема» 3 — наиболее важная и наиболее работоспособная, так как позволяет учитывать любое число привходящих посылок и тем самым обеспечивает описание сложной схемы причинности, принципиально важной не только для теории судьбы, промысла и т. п., но и для построения этики: это правило применялось уже основателями Стои для обоснования нравственной ориентации субъекта (см. Diog. L. VII 85 — 88). Внутренняя моральная необходимость должна быть сродни логической: принимай следствие из правильно допущенных тобою посылок (Epict. I 7, 9). Это в конечном

счете и значит ставить себе цель сообразно общекосмическому закону.

Создатели стоической логики считали, что любое «верное» умозаключение может быть доказано на основании 5 элементарных силлогизмов; бесконечное число возможных «рассуждений» на этой основе обеспечивает (по идее) всевозможные варианты построения «гипотез» (см. Diog. L. VII 79; Pyrrh. II 166 — 167; 194)[48].

Так решался вопрос о «логическом» обосновании физики и этики, где каждая теория должна обладать строгим и необходимым характером. Вместе с тем основатели Стои вряд ли предназначали свою логику для подкрепления научных (в узком смысле) программ, ибо Стоя (за исключением Посидония и отчасти Сенеки) не проявляла интереса к точным и естественным наукам, считая их предметом малого значения (Diog. L. VII 32; 123; SVF III 202; Sen. Ep. 88, 1 sq.)[49].

Глава III. Физика

Если логика показывает природу и границы нашего познания, то физика раскрывает картину мира по существу и вплотную подводит к «сверхзадаче» учения: продемонстрировать разумность и целесообразность мироздания. Основной предмет физики — проявление законов логоса в мире вещей и явлений. В системе учения физика приблизительно то же место, что у Аристотеля метафизика. Узловые проблемы физики (и ее главные «топы»): первоосновы (начала, элементы) космоса; космогенез и космология; уровни организации сущего; разумная природа; целесообразность причинно-следственных связей, промысл; наконец, теология. Основные разделы (о космосе, об «элементах», о причинах) намечены уже в тех изложениях физики, которыми пользовался Диоген Лаэртий (VII 132 sq.), хотя порядок их мог меняться.

Открытым остается вопрос о «категориях», которыми, с моей точки зрения, разумно предварять изложение физики (см. прим. 1 к гл. II).

§ 1. «Категории»

«Категории» — наиболее общие понятия, призванные характеризовать то, что так или иначе *существует* (SVF II 329 sq.). Термин κατηγορία не употребляется, речь идет о «высших родах» (πρῶτα γένη); это объясняется составом

источников — Плотин, поздние комментаторы Аристотеля (Симпликий и т. д.). Обычно перечисляются 4 «категории» (SVF II 369 sq.): 1) субстрат (τὸ ὑποκείμενον); 2) качество (τὸ ποιὸν [ὑποκείμενον]); 3) состояние, определенное «изнутри» (τὸ πὼς ἔχον [ποιὸν ὑποκείμενον]); 4) состояние в отношении (определенное «извне») (τὸ πρός τί πως ἔχον [ποιὸν ὑποκείμενον]). Ряд «категорий» выстроен так, что, в отличие от аристотелевских, каждая предыдущая «категория» «раскрывается» последующей. Слишком поздняя традиция не позволяет удовлетворительно решить вопрос о статусе «категорий»: при отсутствии аутентичного систематического описания спорадические упоминания той или другой «категории» (например, Epict. Diss. IV 8, 12; Sext. Adv. M. VII 227) нимало не помогают делу. Тем не менее, поскольку к «категориям» явно не применимо различие по степени бытийственности, больше оснований рассматривать их как предикаты сущего в русле аристотелевской традиции[1]. В связи с этим неубедительна попытка Арнима предложить чисто онтологическую интерпретацию на основе Plot. Enn. VI 1, 25 = SVF II 371 и представить стоическую «сетку» «категорий» как учение о (πρῶτα γένη τῶν ὄντων). Эти «категории» невозможно рассматривать как «роды сущего», между которыми имеется иерархическая зависимость. Преимущественное значение имеет семантический момент предикации: речь идет о «родах» того, что может высказываться в сущем.

Нелегко разрешить вопрос о принадлежности к «категориям» наиболее общего (τὸ γενικώτατον — SVF II 334) поня-

тия — (τὸ τί). По идее, оно сказывается обо всем, что вообще обладает некоторой предметностью (материальной или смысловой), то есть обо всем, что так или иначе налично и о чем в принципе «нечто» может быть сказано. Τὸ τί обнимает два принципиально мыслимых «рода» предметности — телесное и бестелесное (SVF II 329), и если оно действительно открывало ряд стоических «категорий», то занимало в нем место аристотелевского сущего, не будучи им на самом деле. Вместе с тем совершенно неудовлетворительны попытки представить высшим родом (обнимающим и бестелесное) само сущее (Τὸ ὄν) и на этом основании говорить о реальности и даже активности бестелесного[2]. Уже Александр Афродисийский подчеркивал (правда, не без удивления), что, с точки зрения стоиков, «сущее» сказывается только о телах, а τί — «более высокий род, который сказывается не только о телах, но и о бестелесном» (In Top. IV p. 301, 19 sq. Wallies = SVF II 329). Этот тезис, несомненно, был первоначальной школьной догмой. Приблизительно то же самое сообщает и Сенека (Ep. 58, 12 — 13; 15): высший род — quid, a не quod est (хотя самому Сенеке представлялось более логичным признавать высшим родом quod est; это косвенно свидетельствует, что к его времени догма могла претерпеть изменения).

Итак, принципиально важно и несомненно, что лишь телесное есть *нечто сущее* в собственном смысле слова. Бестелесное (пустота, пространство, время и «лектон») налично в другом смысле — это «как бы нечто сущее» (ὡσανεί τι ὄν — SVF I 65; этот термин, относящийся в первую очередь к

«идеям», ἐννοήματα, как к чему-то не имеющему конкретного денотата, безусловно, должен распространяться на все бестелесное — cf. Sen. Ep. 58, 22)[3].

Номинализм как исходная установка сводит к минимуму важность деления самого сущего на роды и виды. Более актуально выяснение и разделение различных состояний вещества, его пространственно-временных и причинно-следственных связей. Наиболее наглядно четыре «категории» применяются в отношении телесного, то есть того, что обладает способностью действовать и испытывать воздействие (но, как ясно из предыдущего, нет никаких оснований заключать, что их нельзя применять для анализа бестелесного). 1-я «категория» обозначает «субстанцию» как «субстрат» (οὐσία — SVF II 359); 2-я качество: родовое (κοινῶς ποιόν = κοινὴ ποιότης) и индивидуальное (ἰδίως π. = ἰδία π. — SVF II 374; III Diog. Bab. fr. 22), т. е. существенное свойство вещи или класса вещей, то, что делает их ими самими в отличие от других. Лексически выражается именами собственными, родовыми понятиями и прилагательными. 3-я и особенно 4-я «категории» характеризуют те свойства, которые приобретаются в силу реальных пространственно-временных и причинно-следственных условий (например, правое/левое, отец/сын и т. п. — SVF II 399 sq.). На фундаментальном различии безусловного и обусловленного в значительной мере базируется этика с ее аксиологией: нравственное достоинство не должно зависеть от обстоятельств и т. д.

Поэтому велико искушение представить «категории» как универсальную методологическую схему, применявшуюся при анализе любых проблем логики, физики или этики[4]. Согласно этой не совсем безосновательной гипотезе, всякая мыслимая тематизация должна происходить в таком порядке: 1) существует ли «нечто»; 2) каково оно (само по себе, в некоторой абстрактной изолированности от условий своего существования); 3) каково оно в своем внутренне и 4) извне обусловленном состоянии (например, Cic. De nat. deor. II 3: esse deos; quales sint; mundum his administrari. Cf. Epict. IV 7, 6; IV 8, 12; M. Aur. II 9). Даже если «категории» и не играли роль универсального методологического принципа, нет сомнений, что они все же применялись для анализа бестелесного (качества которого, разумеется, тоже бестелесны — SVF II 388 — 389). Об этом свидетельствуют попытки описывать, например, бесконечную делимость пустоты, пространства и времени (I 95 — 96; II 331; 482; 509; 535; 539).

Нетрудно заметить, что «категории» 1 — 2 способны выражать лишь абстрактные, а потому вспомогательные конструкции; «категории» же 3 — 4 характеризуют как раз те реальные наличные предметности (ситуации), которые можно подставлять вместо символов в логические тропы, поскольку высказывание есть сигнификат прежде всего не, но некоторой данности или ситуации; они, следовательно, характеризуют предметность в ее реально-наличном бытии. Очевидно также, что наиболее универсальная 3-я «категория» (4-ю можно считать ее разновидностью) обнимает

собою две первых и концентрирует в себе большинство аристотелевских категорий, что было отмечено уже в античные времена (SVF II 399).

Отсюда следует важный вывод. Стоическая онтология (если вообще вести речь о таковой) регистрирует не «сущности» (в смысле абстрактных бытийственных единиц), но *наличные состояния*, или *явления*: «Стоическая онтология — безусловно не онтология субстанций, а онтология данностей (Tatsachen = τυγχάνοντα)»[5]. Между этими данностями и корреспондирующими «лектон» нет и не может быть полного тождества.

§ 2. Начала

Физика в собственном смысле трактует о телесном и о бестелесном за исключением «лектон»[6]. Телесное, или сущее как таковое, есть то, что *способно действовать или испытывать воздействие*. Крайними пунктами телесного, до которых способна дойти рефлексия, являются 2 «начала» (ἀρχαί): *активное* (τὸ ποιοῦν) и *страдательное* (τὸ πάσχον). Первое тождественно деятельному принципу уму-логосу, или богу; второе представляется как бескачественный субстрат, вещество (ἄποιος οὐσία = ὕλη — Diog. L.VII 134; SVF II 299 sq.). В «частном» значении ὕλη обозначает вещество конкретного тела (Diog. L. VII 150). Концепция «начал», да и терминология, вне сомнения, оформились под влиянием Аристотеля (см. De gen. et corr. 329 b 22 — 23; De gen. anim. 724 b 6)[7].

Логос и субстрат *всегда нераздельны*, не представляют собой независимых и отдельно сущих причин, разделены могут быть лишь мысленно (ἐπινοίᾳ μόνον — формулировка Посидония, fr. 92 Edelst. Kidd) и лишь в таком качестве бестелесны — как понятия или, вернее, как своеобразные мыслительные конструкты, не имеющие никакого объекта в реальности (видимо, таков смысл Posid. fr. 5 = Diog. L. VII 134), а реальные различия возникают только на уровне «элементов».

Многие, начиная с Арнима, допускали, что в тексте Diog. L. VII 134 можно считать «начала бестелесны» (ἀσωμάτους), хотя в ряде рукописей стоит «тела». Варианты чтения сами по себе свидетельствуют о нерешительности в этом вопросе уже в античные времена. Как читать: «бестелесны» или «тела»? Оба чтения можно аргументировать. Однако второе, к которому склонялись, помимо прочих, Целлер, Шмекель, Брейе и Поленц, обрекает концепцию «начал» на изначальный и почти платоновский дуализм, а кроме того, не выдерживает проверки по логико-семантическим критериям: понятию «начало» в космосе не соответствует никакой реальный денотат (если не предположить, что для бога-логоса денотатом является весь телесный космос и наоборот). К первому варианту склонялся уже Посидоний (желавший, быть может, поправить неудобную формулировку). При таком подходе начала понимаются номиналистически — не как субстанции, а как принципы организации сущего (в аристотелевском духе), некоторые конечные пункты рефлексии, «принципы», на которые можно чисто умозрительно поделить физически неделимые

«элементы». Тем самым «начала» наряду с «категориями» следует причислять к «бестелесному» как функциональные понятия, которым не соответствует никакая реальность. К этой интерпретации склоняются Христенсен, Грезер, Форшнер и с некоторыми колебаниями Дюо[8]. С моей точки зрения, она более приемлема, нежели противоположная, хотя чисто теоретически можно предположить (как делает Форшнер), что раннестоическая концепция была более «реалистической» (в духе досократиков), а Посидоний предложил совершенно новый вариант. Итак, в стоическом космосе *реально существует* только *одно, единое* «начало»: огненный бог-логос и он же — космос, который, стало быть, сам для себя является денотатом.

Все сказанное можно суммировать в следующей схеме (см. рис. 4).

Здесь раскрывается специфика стоического «материализма». Очевидно, что для стоиков космос делим не по линии «материя/не-материя» но по линии «в большей/меньшей мере активно/пассивно». Поскольку степень бытийственности всего сущего едина и не зависит от причастности к какому-либо «началу», телесность никак не тождественна материальности в платоническом смысле[9]. Если телесными считались даже такие отвлеченные и (в современном понимании) абсолютно невещественные конструкты, как добродетели или времена года, то ясно, что речь не может идти о материализме в его нормативном понимании; с тем же успе-

хом можно говорить, например, о панлогизме или о чрезвычайно своеобразном гилозоизме.

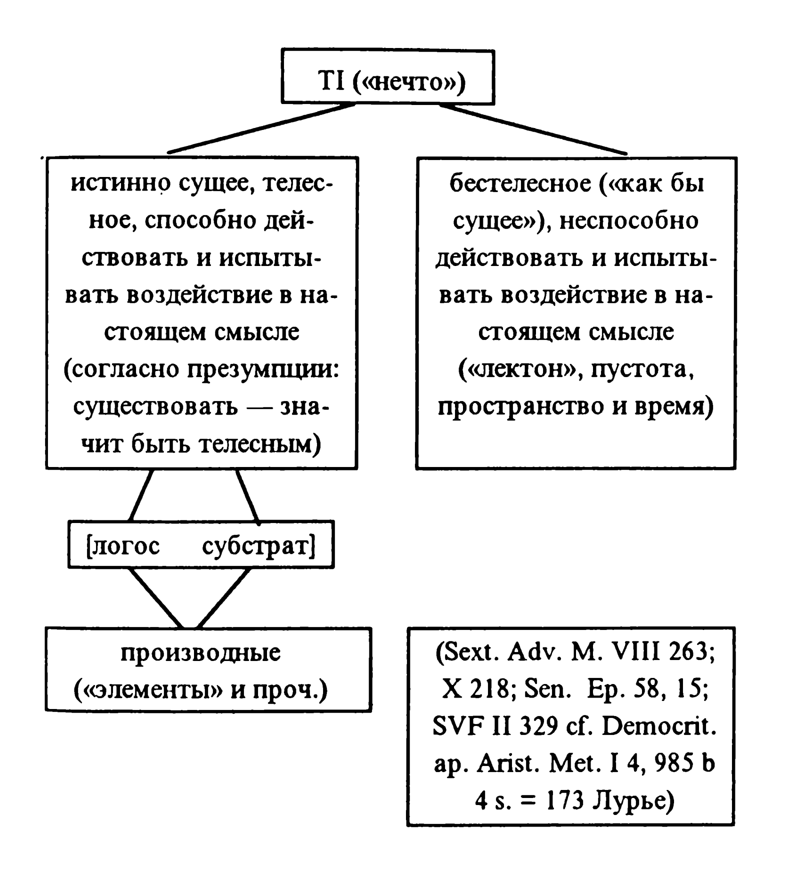


Рис. 4

Смысл разделения «начал» несет двойную нагрузку. Прежде всего, он задан презумпцией познаваемости мира. Нравственная ориентация субъекта также основана на объективно-телеологической интерпретации мироздания. Человек может либо стать автономным, уподобившись деятельному логосу, либо остаться пассивным и определенным извне. Далее, «начала» призваны объяснить механизм стоической космогонии (здесь, видимо, были синтезированы ионийская традиция — с возможным предпочтением Гераклита у Клеанфа — и аристотелевская[10]); сама космогония, впрочем, занимала в стоической физике далеко не центральное место.

§ 3. Пневма. «Тонос». «Природа»

На уровне «начал» творческий принцип, или бог-логос, отождествляется с «творческим огнем» (πῦρ τεχνικόν, ignis artificialis — технический термин стоической физики — Diog. L. VII 156; SVF I 120; II 421 — 423), в теологическом плане — с Зевсом (впервые, видимо, в гимне Клеанфа — SVF I 537). Творческий момент сущего и есть, собственно, его «*природа*» (φύσις), то, что в себе самом несет начало порождения и развития. Отсюда определение «природы»: «творческий огонь, идущий по пути к порождению» (Diog. L. VII 156; Cic. De nat. deor. II 57) с добавлением «деятельно движущийся сам собою» (ἐξ ἑαυτοῦ ἐνεργετικῶς κινούμενον — SVF II 1133). Вероятно, уже Зенон и Клеанф (а Хрисипп наверняка) отождествляли «творческий огонь» с *пневмой*

(πνεῦμα, spiritus) «теплым дыханием», состоящим из огня и воздуха (SVF II 413; 422; 786; 841). Пневма — не вполне воздух и не вполне огонь, но нечто третье, *огненный эфир* (Diog. L. VII 137; 139); легче всего представить ее как вездесущую «космическую плазму». Ближайшим аналогом пневмы следует, видимо, считать не гараклитовский огонь, а воздух Анаксимена и Диогена Аполлонийского[11].

Тончайшая огненная «субстанция» (πνευματικὴ οὐσία — SVF II 439 — 440) — источник и причина всякого порождения (Sext. Adv. M. IX 196 sq.; Plot. Enn. IV 7, 3; SVF II 796); она пронизывает весь космос, как мед — соты (Tertull. Adv. Herm. 44 cf. Sext. Pyrrh. III 218; SVF II 310; 416; 442; 1027). Отсюда определение «природы» как самодвижной пневмы (SVF II 1133) и бога как «огненной пневмы» (I 533; II 310; 1009). Таким образом, «бог», «логос-разум», «природа» и «пневма» — понятия, определяемые через друг друга. Эта конструкция выдает явное влияние Аристотеля, в особенности понятие «природы» (лишь «огонь», возможно, дань более древней — гераклитовской? — традиции). Учение о «пневме» как жизнетворной силе, связанное с теориями врачей-«пневматиков» — Гиппократа, Филистиона, Диокла Каристийского, позже — Праксагора, Эрасистрата и Герофила — было, по-видимому, воспринято основателями Стои через призму аристотелевского понимания природы[12].

Единство космоса и существование любой телесной структуры возможно только благодаря разлитому повсюду «напряжению» (τόνος) пневмы[13]. «Тонос», собственно, есть «напор огня» (πληγὴ πυρός — SVF I 563), своеобразное «дав-

ление», обеспечивающее постоянную активность пневмы, а тем самым — индивидуальное существование вещей, их «качество» в отличие от других (SVF II 442; 451). Различие качеств зависит от степени «напряжения» пневмы. На физическом уровне существование в некотором качестве определяется как «состояние пневмы» (πνεῦμα πὼς ἔχον — SVF II 379). Такое окачествованное, или структурное, определенное состояние пневмы передается термином ἕξις (несомненно, заимствованным у Аристотеля — SVF II 393). Ἕξις, собственно, — любая телесная структура (в том смысле, что всякая вообще структура есть пневма, связующая вещество воедино: πνεῦμα σώματος συνεκτικόν — SVF II 368). «Категория» 4 на физическом уровне передается аристотелевским же термином σχέσις (SVF II 393); им в стоической физике обозначается состояние объекта в системе приобретенных им извне свойств. Различие между ἕξις и σχέσις заключается, следовательно, в том, что первый термин передает деятельное самоопределение пневмы, второй — некую «страдательность», определенность извне. При достижении полного завершения и устойчивости ἕξις превращается в διάθεσις (аристотелевский термин; SVF II 393; III 525). В этике последним термином обозначается добродетель, устойчивое, завершенное и ответственное самоопределение субъекта.

Все «категории», таким образом, описывают различные характеристики наличных состояний пневмы. Главная функция пневмы, помимо породительной, — поддержание единства космоса. Пневма — δύναμις συνεκτική, или πνευματική, движущая сила (δύναμις κινητική) вещества и в

этом качестве — всеобщая связь (εἱμαρμένη — SVF I 176; II 913). Понятно, что в стоическом космосе основной структурной константой является *тонкость* и *степень напряжения* пневмы, но не дуализм формы и субстрата и что стоический логос есть нечто иное, нежели платоно-аристотелевский эйдос. Каждое тело и весь космос — это своеобразное «динамическое» единство, или динамический континуум (SVF II 716; 1051)[14].

«Породительная» ипостась пневмы раскрывается в следующих понятиях. Пневма есть *душа космоса* (SVF I 88; II 310 605; 634), который мыслится как *живое существо* (II 528 sq.). Поэтому процесс возникновения всего в космосе моделируется по образцу биологического порождения. Как бог и душа космоса, пневма есть средоточие породительных потенций — «семя» (SVF II 742). Само порождение осуществляется при помощи так называемых «семенных логосов» (λόγοι σπερματικοί) — своеобразных сгустков «творческого огня» (SVF I 497; II 1022; Orig. C. Cels. IV 48).

«Сперматический логос» — первичная «пневматическая» структура, πνεῦμα πὼς ἔχον, или, говоря иначе, πνεῦμα πὼς ἔχον в самом первом значении и есть «сперматический логос». В этом понятии, следовательно, раскрывается способ существования пневмы, ее способность к самоструктурированию (самосгущению и саморазрежению), ее существование в виде «творческого огня». Именно поэтому бог именуется «сперматическим логосом» всего космоса или «творческим огнем», заключающим в себе все «сперматические логосы» (Diog. L. VII 136; SVF II 1027). «Сперматический логос» от-

даленно напоминает платоно-аристотелевский эйдос, но назвать его «стоическим эйдосом» можно лишь совершенно условно. Речь идет именно о «семени», из которого «конденсируется» всякая отдельная вещь, но ни в коем случае не о трансцендентной парадигме, задающей принцип организации всем вещам своего рода, то есть порождающей их. Итак, пневма в ее «связующей» и «породительной» функции есть первичное выражение фундаментальнейшего закона мироздания закона причинной связи: через «творческий огонь» и его логосы «все происходит согласно судьбе» (SVF II 1027).

Первым порождением бога-пневмы являются «элементы» (στοιχεία — Diog. L. VII 136). Механизм стоической космогонии (и в ее начальном этапе, и в дальнейших трансформациях элементов) сближает ее с ионийской традицией. Вместе с тем концепция пневмы как семени, скорее всего, заимствована у Аристотеля (например, De gen. anim.II 2, 735 b 37 — 736 a 2); «сперматические логосы», возможно, появились как переосмысленные аристотелевской формальной или целевой причины[15].

§ 4. Космогенез и космические периоды

1. Трансформация и взаимодействие элементов. Начальный этап существования космоса — настоящее «белое пятно» стоической космогонии. В собственном смысле вечна лишь смесь бога-огня и протосубстрата — пневма как пер-

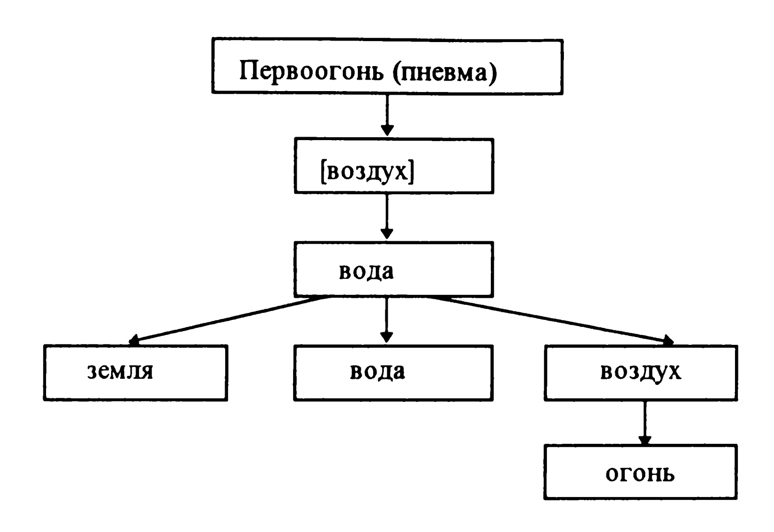
вичное смешение двух «начал» (SVF II 310). В этом смысле космос-бог называется ἰδίως ποιόν всего сущего. Чтобы избежать двусмысленности, разграничивали три значения понятия «космос»: 1) бог = первая качественность; 2) мироустроение (διακόσμησις = устойчивость космической структуры как равновесие 4 «элементов») и 3) сочетание того и другого (Diog. L. VII 137 — 138; SVF II 616 cf. I 98 sq.;108 sq.; II 579 sq.).

Первыми возникают две пары «элементов»: *активные* (δραστικά) и *легкие* — *огонь* и *воздух*, *пассивные* (παθητικά) и *тяжелые* — *вода* и *земля* (Diog. L. VII 136 — 137; Nemes. De nat. hom. 5). Лишь в результате выделения «элементов» из протосубстрата впервые становится реально представимой противоположность двух «начал». «Элементы» суть то, из чего все возникает и во что все разрешается (Diog. L. VII 136). Определение это, по-видимому, не совсем точно, так как «элементы», в отличие от начал, подвержены рождению и гибели (ib. 134). Первоначальный статус «элементов» не очень ясен. Если бог-пневма мыслится как первичная качественность всего сущего, то «элементы» — как первичная структурная оформленность вещества (ὕλη πὼς ἔχουσα — Plot. Enn. II 4, 1). Вместе с тем вещество как «страдательное начало» мыслится бескачественным, ибо состоит из не подвергшейся еще дальнейшему оформлению смеси «элементов» (Diog. L. VII 137) до их выделения. Следовательно, «элементы» мыслятся присутствующими (как некоторая потенция) и в начальном протосубстрате. Полное взаимопроникновение двух «начал» в космическом масштабе передается понятием «всеобщей смеси» (κρᾶσις δι' ὅλων — SVF I

92; 144; II 463 и т. д.), что вызывает в памяти Анаксагоровы гомеомерии. Такой тип смешения (в отличие от механического «соположения» — παράθεσις — или полного «слияния» с исчезновением исходных качеств — σύγχυσις) позволяет сохранять исходные качества компонентов даже при полном их взаимопроникновении (SVF II 471 — 472). Понятие «всеобщей смеси» разрешало сразу несколько проблем. 1) Присутствие в одном субстрате более чем одного качества. 2) Возможность для одной и той же субстанции существовать, не теряя исходных качеств, в различных условиях; возможность описать космос как многообразие «сгустков» одной и той же пневмы, но с различной степенью «тональности». 3) Отсюда, наконец, становилось понятным, как возможно везде присутствие пневмы, «напряжение» которой проявляется (в космическом масштабе) как «всеобщее со-чувствие» (συμπάθεια τῶν ὅλων — Sext. Adv. M. IX 79; SVF II 411; 792; 912 sq.; термин, возможно, заимствован к Аристотеля — I Anal. II 27, 70 b 16)[16], как концентрированная манифестация центростремительных сил, обеспечивающих единство космоса (пример частного проявления — притяжение луны к земле и воде и пр.). Кроме того, непризнание трансцендентных сущностей побуждало стоиков «сливать» бога и вещество, пневму и логос и т. д. Пантеизм следует из стоического учения; но вместе с тем он составляет его глубинную подоснову на уровне мироощущения.

Из начального протосубстрата все сущее развивается по внутренним законам (благодаря «сперматическим логосам»). При сгущении первоогонь через воздух переходит в воду;

самые плотные части воды сгущаются в землю, а самые тонкие, разрежаясь, переходят в воздух и далее — в огонь; часть воды остается водою же.



(Diog. L. VII 142; Plut. St. rep. 41, 1053 a etc.)

Рис. 5

Таким образом, возникновение и взаимная трансформация «элементов» описываются при помощи «сгущения» и «разрежения» — космогонических механизмов, предложенных еще ионийцами, в частности Анаксименом. Вместе с тем трудно освободиться от впечатления, что в стоической космогонии мелькают следы чисто платонического дуализма,

той схемы «идея — материя», которую нельзя, конечно, использовать в рамках стоической физики.

Далее из различных комбинаций элементов при посредстве тех же «сперматических логосов» развивается все, что есть в космосе. Неясными остаются два момента. Во-первых, что происходит на втором этапе образования «элементов» — «через воздух». Неясен, далее, механизм образования конкретных телесных структур; из-за плохого состояния источников приходится лишь догадываться, в какой мере важна комбинация элементов, а в какой — степень «напряжения» пневмы (например, SVF II 787).

2. Космические периоды. Интуиция подсказывала, что космос как упорядоченная структура преходящ и развивается от начала к концу. Удовлетворительно объяснить, почему это так, стоикам, впрочем, не удалось. Зеноновы аргументы (целое подвержено гибели потому, что подвержены гибели части — Diog. L. VII 141) никому не казались достаточно убедительными из-за откровенно эмпирического характера.

До тех пор, пока существует «равновесие» (ἰσονομία) «элементов», «диакосмос» стабилен (SVF I 106; II 505; 598; 616). К концу мирового цикла равновесие нарушается: огонь как бы «вбирает» в себя остальные «элементы» (SVF II 598). Наконец, весь космос превращается в огненный протосубстрат, из которого начал развиваться. Конечное состояние мира (оно же, впрочем, и начальное) представлялось как

процесс «воспламенения» (ἐκπύρωσις), или «очищения» (κάθαρσις — SVF II 585; 598; 604 — 606; 630). Огонь, поскольку в него все разрешается, именуется «элементом по преимуществу» (II 413). Учение о мировом пожаре стало школьной догмой, видимо, уже при Зеноне (отвергали ее только Боэт Сидонский и Панэтий). Дальше все начинается сначала «восстановление», «возрождение» (ἀποκατάστασις, παλιγγενεσία) мира; следующий период до мельчайших деталей совпадает с предыдущим (SVF I 109; II 723 — 627). Космические циклы сменяют друг друга бесконечно (M. Aur. V 32; Euseb. Pr. Ev. XV 19, 1; Plut. St. rep. 44, 1054 e).

Учение о палингенесии было чем-то большим, нежели теоретической гипотезой. Скорее это догма философской веры, волновавшая умы от Гераклита до Ницше и имевшая богатую смысловую нагрузку. Если мир в прошлом цикле был совершенен, все говорит за то, что и в новом облике он будет так же хорош. Здесь с абсолютной наглядностью проявляется универсальность и железная действенность космических законов — залог постижимости настоящего и возможности знать будущее.

§ 5. Устроение космоса и ступени организации сущего

В главных своих чертах стоическая картина мира восходит к Платону и Аристотелю[17]. Телесный космос сферичен (SVF II 547; 555; 557; 648 — 650), как у Платона в «Тимее», и лишен внутренних пустот (II 503). В отличие от Эпикура

стоики полагали, что космос пребывает на месте (II 551). Извне его окружает безграничная пустота; как телесное единство космос именуется τὸ ὅλον, вместе с окружающей его пустотой — τὸ πᾶν (II 522 sq.). Пустота вокруг космоса необходима, чтобы ему было куда расширяться во время «воспламенений» (II 609 cf. 503). Пустота (κενόν) понимается как пространство, которое может быть занято телом, но им не занято; «место» (τόπος) — пространство, занятое телом; «область» (χώρα) — нечто частично занятое (SVF I 95; Sext. Pyrrh. III 124 sq.). Время — мера распространения движения в пространстве (пространство и время бесконечно делимы) (SVF I 93; II 509; Sext. Adv. M. X 142)[18].

Поскольку космос пронизан жизнетворным началом, он — *существо живое разумное*, ζῷον λογικόν (SVF I 111 — 114; III 633 sq.). Как τὸ ὅλον космос есть «система» (σύστημα) из неба, земли и находящихся там живых существ, или «система» из богов, людей и того, что создано ради них (SVF II 527).

Структурно космос представляет собою систему концентрических сфер. В центре сосредоточены тяжелые и плотные элементы — шарообразная земля, окруженная водой. Далее идет сфера воздуха. Три первые сферы образуют неподвижный центр мироздания. На крайней периферии располагается сфера огня, последним слоем которой является наиболее тонкий и чистый огонь — эфир (заимствованный, скорее всего, у Аристотеля) (SVF II 527; Diog. L. VII 137). Уже Зенон (Cic. De nat. deor. I 36) называл эфир богом, отож-

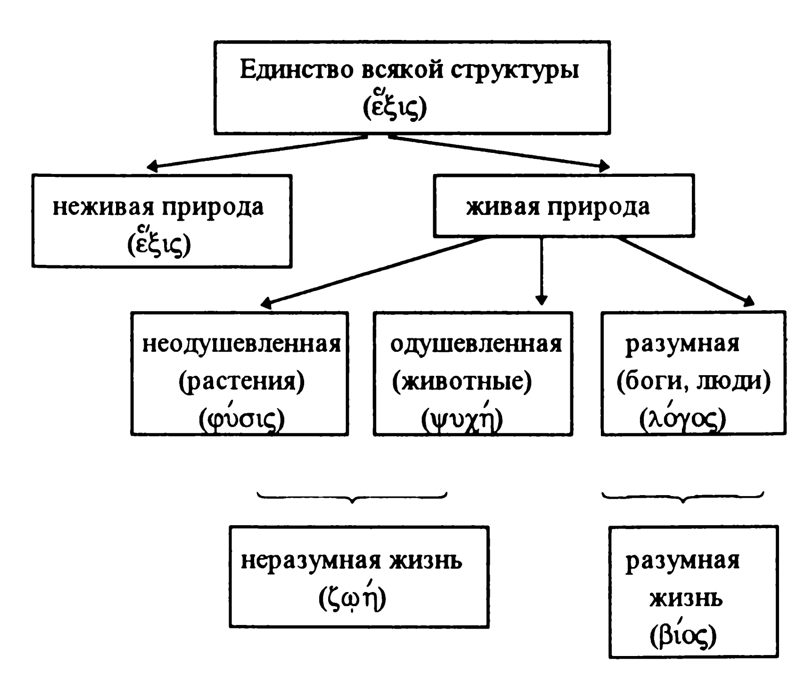
дествляя его с небесным сводом (οὐρανός), за которым начинается пустота (SVF I 115). На небосводе «укреплены» неподвижные звезды; несколько ниже их вокруг Земли обращаются 7 планет (в порядке удаленности): Сатурн, Юпитер, Марс, Меркурий, Венера, Солнце и Луна (Diog. L.VII 137; M. Aur. IX 9; Sen. N. qu. VI 16, 2; Cic. De nat. deor. II 15).

Звезды («планеты» — те же звезды, только движущиеся) представляют собой шарообразные огненные массы (SVF II 681 — 682; только у Клеанфа конусовидны — II 498; 508). Звездный огонь питается «испарением» (ἀναθυμίασις) земли и воды (океана) (Diog. L. VII 145; Sen. N. qu.VI 16, 2). Это согласуется с выделением огня из водного субстрата. Путь звезд ровно настолько длинен, чтобы они могли найти себе «пропитание» у поверхности вод (Cic. De nat. deor. III 14, 37). Вслед за Платоном и Аристотелем стоики считали светила божественными разумными существами (Diog. L. VII 145; Cic. De nat. deor. I 14, 36).

Основатели Стои полностью разделяли традиционно трепетное отношение греческого ума ко всему, что происходит на небе. В свое время Клеанф в специальном сочинении «Против Аристарха» (Diog. L. VII 174) не поколебался осудить Аристарха Самосского, предложившего систему мироздания, подобную будущей системе Коперника (Plut. De fac. orb. lun. 6, 923 a). Однако специальные вопросы (размеры светил, их абсолютная удаленность от Земли, природа светимости Луны, атмосферные явления) разрабатывал в основном Посидоний. Аристотелевский пафос естественно-

научного описательства ранним стоикам был, в общем, чужд. Их интересовало, самое большее, «структурирование» сущего по степени «органичности», то есть по степени «напряжения» и чистоты пневмы.

Качество состояния пневмы тождественно высоте организации «природы». Схематически это можно представить таким образом:



(SVF I 190; 230; II 458; Sext. Adv. M. IX 78 sq.; M. Aur. VI 14)

Рис. 6

«Природа» как выражение внутреннего единства отлична от «природы» в более широком смысле — как принципа саморазвития (Diog. L. VII 148). Проблему уровней организации сущего разрабатывал в основном Хрисипп с очевидной оглядкой на Аристотеля.

«Природа», появляющаяся на стадии растительной, обладает уже способностью к саморазвитию и самодвижению, это — ἕξις κινουμένη. На следующей стадии появлению души сопутствует появление «впечатлений» и их спутников — импульсов, или порывов (ὁρμαί), определяющих живое существо к действию (SVF II 458). Самое несовершенное животное превосходит самое лучшее растение тем, что само способно предпринимать усилия для своего питания и поддержания своего рода. Однако и животные представляют интерес не сами по себе, но лишь поскольку человек по рождению во многом подобен животному: их сближает сфера «первичных влечений», чрезвычайно важная для обоснования этики. Однако пафос учения — не в сближении, а, напротив, в максимальном «разведении» животного и разумного начал (SVF II 725). Действия животных лишь «как бы разумны» (II 730). Основатели Стои прилагали немалые усилия, чтобы обосновать это. Хрисипп специально наблюдал морскую улитку и рака, только чтобы доказать, что их симбиоз есть не разумная дружба, а чистый инстинкт (II 729 730). Однако собственные наблюдения Клеанфа за муравьями (I 515), а Хрисиппа — за поведением собаки (Sext. Pyrrh. I 69 — 70; SVF II 726) заставляли их признать в дей-

ствиях животных определенный логический элемент. Вместе с тем Хрисипп был справедливо убежден, что верность собаки не есть качество ее нравственного поведения, ибо не имеет в основании знания о цели («подобия добродетелей» — Cic. De fin. II 110).

§ 6. Причинность и ее манифестации

Внутреннее единство космоса подразумевает непрерывность и взаимосвязь всех происходящих в нем процессов. Это обстоятельство позволило Самбурскому говорить о стоической физике как о первой законченной континуалистской картине мира, чистой противоположностью которой являлся атомизм. Отрицание «спонтанности» как принцип подхода к описанию космических процессов сформировалось задолго до стоиков, хотя невозможно с уверенностью сказать, какой традиции они следовали. Целостность космической жизни должна быть представлена как нечто необходимое и закономерное. Концептуальным выражением универсальной необходимости космических процессов стала (разработанная в основном Хрисиппом) теория причинности.

1. Причина и следствие. Бытие космоса принципиально мыслимо как непрерывная цепь «воздействий» и «страданий». Существо всех космических взаимодействий выражается отношением причины и следствия. Все причины (αἰτία, αἴτιον) телесны (SVF II 336; 340; Sext. Adv. M. IX 211

sq.). Формальное определение причины: «то, вследствие чего» (τὸ δι'ὅ) — суть воздействующего, его «логос» (SVF II 336). *Закон причинной связи* — наиболее общий закон мироздания, который действует на всех уровнях и аподиктически известен из общих понятий — представление о нем возникает столь же естественно, как представление о благе и т. д. Раздел «о причинах» выделяется Диогеном Лаэртием как особая часть физики (VII 133)[19]. Стоики, как уже говорилось, стремились не разграничивать логическое следование и физическую причинность, а отождествлять их. Поэтому отношение физической причины и ее эффекта характеризуется такой же необходимостью, как связь высказываний в условном силлогизме: причина есть «не то, без чего нечто не происходит, но то, что при своем появлении неизбежно производит то, причиной чего является» (Cic. De fat. 16, 36). Эффект должен быть целиком заложен в том, что его вызывает. Иными словами, невозможно, чтобы эффект отсутствовал, когда реализовалась его причина (SVF I 89). Причинно-следственная связь и необходимость (ἀνάγκη) — взаимозаменимые понятия (SVF II 913). Отсюда ясно: *в определенных условиях определенная причина всегда производит определенный эффект* (SVF II 945; 948). Пространство и время, как «бестелесное», — не причины, но *необходимые условия* (τὰ ὧν οὐκ ἄνευ) реализации причин (Cl. Al. Strom.VIII 25, p. 95, 28 sq. Stähl. — Frücht., хотя Климент ошибочно называет их тоже причинами; cf. Sen.Ep. 65, 11): всякое физическое взаимодействие происходит в пространстве, а вре-

мя необходимо для выявления последовательности, собственно «следования» одного из другого (SVF II 948). Из всего этого следует три вывода более частного характера. 1) Отрицание причинности «из ничего». 2) Отсутствие в стоической картине мира актуально возможного и случайного. 3) Возможность предсказать будущий эффект из знания предшествующей причинности (мантика — II 939).

Особым и весьма сложным вопросом является соотношение причины и следствия на физическом уровне. Понятно, что причиной в настоящем смысле может быть лишь *нечто телесное*. Между тем уже Зенон утверждал, что телесные причины имеют бестелесные эффекты: «Причина — это тело, а предикат (κατηγόρημα) — то, причиной чего она является», то есть «причина — то, благодаря чему нечто возникает, как, например, благодаря душе возникает предикат «жить», а благодаря мудрости — «быть мудрым» (Stob. Ecl. I p.128, 14 sq. Wachsm. = SVF I 189). Предикат на физическом уровне можно понимать как свойство. Эту мысль Хрисипп пояснял так: нож есть причина того, что некое тело может быть разрезано (Sext. Adv. M. IX 211 cf. Pyrrh. III 14; Cl. Al. Strom. VIII 9, 26). В самом общем виде рассуждение выглядит так: телесное X является причиной того, что телесное же Y обладает атрибутом Z, который выражается сложным предикатом с инфинитивом. Эффект действительно оказывается бестелесным — но только на первый взгляд.

Ясно, что свойства телесного, конечно же, могут быть только телесными, а свойства бестелесного — только бесте-

лесными, поскольку эффект должен быть единосущен причине (SVF II 389). Таким образом, новое свойство есть новое πὼς ἔχον, т. е. новое *состояние пневмы*. Бестелесный предикат корреспондирует ему в плане выражения и осмысления, но, разумеется, не заменяет его.

Остается загадкой лишь то, почему основатели Стои прибегали к столь сложному и мистифицирующему способу выражения. Обычно здесь видят демонстрацию единства причинной связи на логическом и физическом уровнях[20]. Я выскажу еще две гипотезы. Во-первых, так может демонстрироваться примат телесного над бестелесным, на что довольно прозрачно намекает Секст Эмпирик: те, говорит он, кто утверждает, что бестелесное является причиной тел, обосновывают тем самым и бестелесность мирового божества (Adv. M. IX 212). Во-вторых, речь может идти о преходящих, то есть не вполне устойчивых, свойствах-состояниях. Об этом довольно ясно говорит Стобей: «Предикаты (κατηγορήματα) — это исключительно акциденции (συμβεβηκότα): например, «прохаживаться» налично, когда я прохаживаюсь, а когда возлежу или сижу — нет...» (Ecl. I p. 106, 5 sq. = SVF II 509). Разумеется, некоторая загадочность во всем этом остается, и к ней я еще вернусь. Однако вряд ли можно увидеть в приведенных примерах фатальное несовпадение законов логики и физики, как это утверждал Брейе в своей программной статье[21].

2. Ничто не происходит из ничего. Необходимость и судьба. Стоики «говорят, что беспричинное возникновение

тождественно возникновению из ничего (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) и [потому] равно невозможно» (Al. Aphr. De fat. 22 p. 192, 14 — 15 cf. p. 194, 25 sq. Bruns; Plut. De fat. 11, 574 d). Целостный и вечный порядок космоса покоится на всеобщей связи причин (εἱρμὸς αἰτιῶν), нерушимость которой выражается понятием «то, что определено» («суждено», «назначено») (εἱμαρμένη — Diog. L. VII 149; Nemes. 37 cf. SVF II 919; 945; fatum = conexio rerum, ordo seriesque causarum — Serv. Aen. III 376; Cic. De div. I 55, 125). Обыкновенно эта связь причин приблизительно передается термином «судьба» (объяснение εἱμαρμένη через εἱρμός основано на чисто внешнем созвучии греческих слов, происходящих от разных глаголов, — соотв. μείρομαι и εἴρω). Качество необходимости причинной связи передается понятием «неизбежности» («рока») (ἀνάγκη, necessitas). «Неизбежностью они называют неодолимую и принуждающую причину, а судьбой — упорядоченное сплетение причин (συμπλοκὴ αἰτιῶν τεταγμένη), причем в этом сплетении и от нас зависит, чтобы одно выпадало [нам], а другое не выпадало» (SVF II 976). При этом нелишне держать в уме и сугубо физическое значение «судьбы» — как движущей и связующей силы вещества (см. с. 108).

Уже отсюда очевидно, что «неизбежность» и «судьба», во всяком случае, не одно и то же. Довольно часто используется выражение «неизбежность судьбы», что заставляет предполагать за ним статус технического термина (ἀνάγκη εἱμαρμένης — SVF II 926; M. Aur. XII 14, 1 неверно Dalfen p. 117, 24; ἀνάγκη καὶ εἱμαρμένη — SVF II 925; 966; 1076;

necessitas fati — Cic. De fat. 38 — 39; Tac. Ann. VI 22). Есть все основания полагать, что разделение было введено Хрисиппом и имело теоретический смысл. В дальнейшем, вероятно, проявилась терминологическая «неряшливость» поздних стоиков, которых Хрисипповы тонкости мало занимали. Быть может, поэтому поздние доксографы приписывали Хрисиппу намерение отождествить «судьбу» и «необходимость» (SVF II 916), что не могло входить в его намерения.

В стоическом космосе с его абсолютной целостностью нет места для причинности «из ничего», или, иначе говоря, для любой спонтанности как уникального начала нового причинного ряда. Появление активного первопринципа при таких установках объяснить невозможно. Поэтому он отождествляется с непрерывным и вечным движением пневмы (SVF II 916), гарантом единства и целостности космоса. В этом смысле «сущность причинной связи — пневматическая сила» (δύναμις πνευματική — II 913).

3. Возможность и случайность. Всеобщий и необходимый уровень причинной связи позволяет (теоретически) исчерпывающе точно описать любое актуальное или будущее состояние космоса. Понятно, что именно здесь лежит основание мантики как науки о предсказаниях (см.: Cic. De div. I 56, 127 — 128; SVF II 939). Понятно, далее, что самая схема «просчитываемости» причинных связей работает только при отрицании спонтанности как субстанциального источника непредсказуемой причинности. Вопрос, следовательно, стоит так: 1) можно ли знать причины исчерпывающим обра-

зом в каждом конкретном случае и 2) в каком смысле события будущего обладают качеством необходимости, т. е. как вообще мыслимы возможность и случайность.

Уже из логики очевидно, что стоики отвергали аристотелевское понимание возможного; в отрицательном определении все были согласны: возможно то, что не-необходимо и не-невозможно (Arist. De int. 9, 19 a 11 sq.; I An. I 13, 32 a 18 sq.). Но в позитивном определении было большое различие. Аристотель допускал существование будущей причинности, высказывания о которой до момента ее реализации не являются ни истинными, ни ложными. Допускается, следовательно, причинность с онтологическим статусом не-необходимого по сути (Met. XI 8, 1050 b 11 — 22), а возможное понимается как то, что либо есть, либо будет, т. е. должно случиться хотя бы раз: вечно пребывающее в потенции невозможно (Met. IX 4, 1047 b 4 — 5). Сходного понимания возможного придерживался Диодор Крон (Cic. De fat. 13; Plut. St. rep. 46, 1055 e; Al. Aphr. In An. pr. p. 183, 34). Поскольку принципиальная непредсказуемость будущего есть сущностное свойство самого будущего, проблема предсказания для Аристотеля лишена смысла (см. Rhet. III 5, 1407 a 37 sq.).

Для стоиков все обстояло по-другому. Происходящие в космосе процессы по сути своей *только необходимы*. Случайное допускается не как нечто актуальное, но лишь как *неполное знание причин*. Все происходит либо по необходи-

мости, либо по судьбе, либо по человеческому решению, либо самопроизвольно (κατὰ τὸ αὐτόματον), либо же по случаю (κατὰ τύχην) (SVF II 966). Самопроизвольность, тождественная беспричинности, тождественна и случаю: эта квазипричинность — единственная причинность, существующая только в человеческом сознании как *недостаточно известная* или *неясная человеческому уму* (SVF II 970). Эта причинность неизвестна, следовательно, не принципиально, но лишь в силу дефекта познавательной способности; таково свойство восприятия человеком реальности, но не самой реальности. Аналогичные высказывания можно найти у Демокрита (фрг. 13 — 41, 303 и др. Лурье), хотя сведения о его позиции достаточно противоречивы.

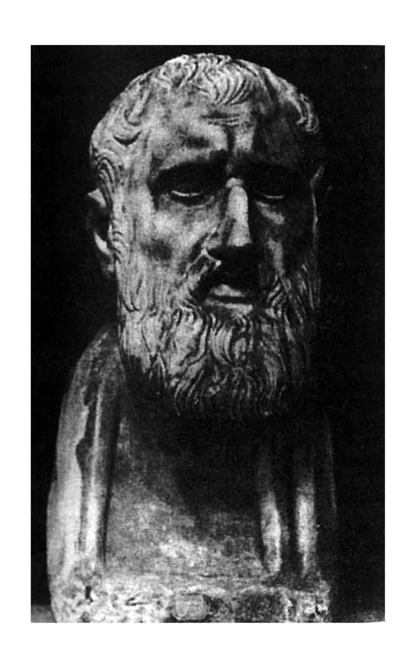
Возможное на физическом уровне определяется так: нечто возможно, если а) мы не знаем причин, по которым оно необходимо, и б) не знаем причин, по которым оно невозможно, или: если неизвестно, по каким причинам необходимо или невозможно противоположное. Возможно то, для чего неизвестны причины, препятствующие его реализации или делающие ее необходимой, — хотя бы актуально оно не происходило никогда (SVF II 959). Это неизвестное «X» и обозначается понятиями «самопроизвольное» или «случайное». Отсюда следует, что 1) в космосе нет ничего принципиально непознаваемого — мир абсолютно прозрачен для совершенного ума и 2) для такого ума (для мудреца или бога) нет возможного (случайного), но все только необходимо (Cic. De Div. I 56, 127). В любом случае онтологическое

обоснование случайности, подобное аристотелевскому или эпикурейскому, для стоиков неприемлемо. «Бог, — говаривал Эйнштейн, — не играет в кости».

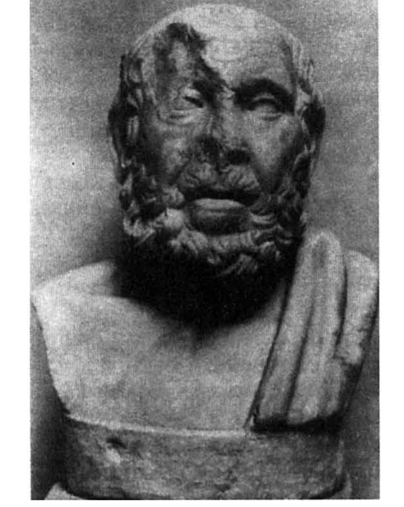
4. Принципы классификации причин. Из всего сказанного выше следует, что, помимо классификации видов причинности по критерию известность/неизвестность, должна существовать и классификация по функциональному признаку. Речь идет, собственно, о «разложении» сложной причинности на составные элементы: этим преимущественно занимался Хрисипп, несомненно, знакомый с классификацией Аристотеля во II кн. «Физики» (194 b 16 sq.).

Всякое событие (с точки зрения степени влияния причины на появление эффекта) может быть оценено по следующим параметрам: наличие 1) двух и более равнодействующих причин; 2) предшествующих причин; 3) вспомогательных, содействующих или сопутствующих причин; 4) «безличность» события или наличие разумного субъекта действия.

Все причины прежде всего могут быть разделены на *основные* и *вспомогательные* (привходящие). Основной причиной считается такая, от присутствия которой наступление эффекта зависит безусловно и непосредственно; такая причина именуется «самостоятельной» или «самозавершенной», поскольку она (в принципе) достаточна для произведения эффекта независимо от привходящих обстоятельств (за счет реализации существенных свойств предмета или явления — что близко к аристотелевскому пониманию природы) (αἴτιον αὐτοτελές, causa perfecta, principalis — SVF II 351; Cic. De fat. 39 sq.; = обладает «самодостаточной энергией» — SVF II



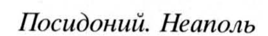
Зенон. Неаполь



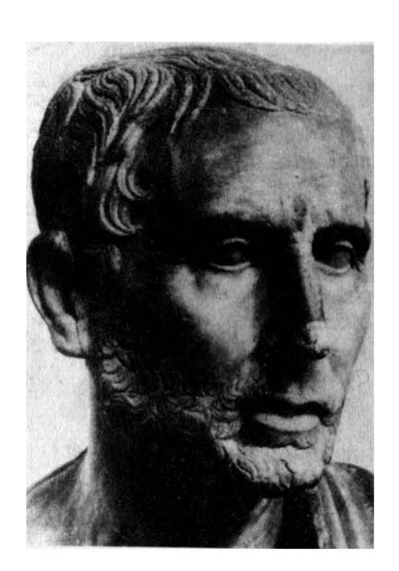
Клеанф. Остия

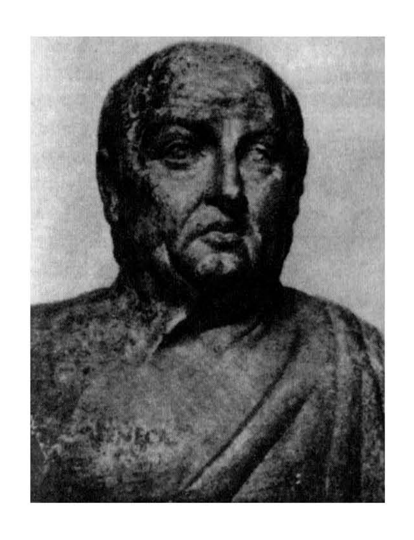


Хрисипп. Париж (реконструкция)

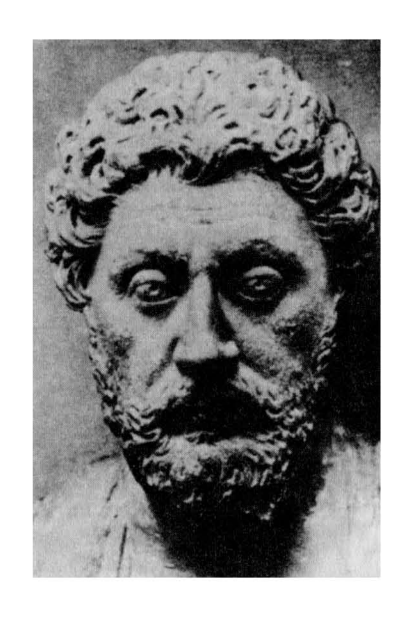


Посидоний. Неаполь

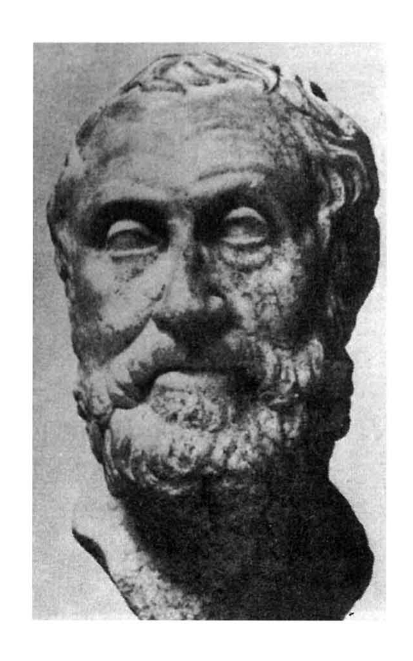




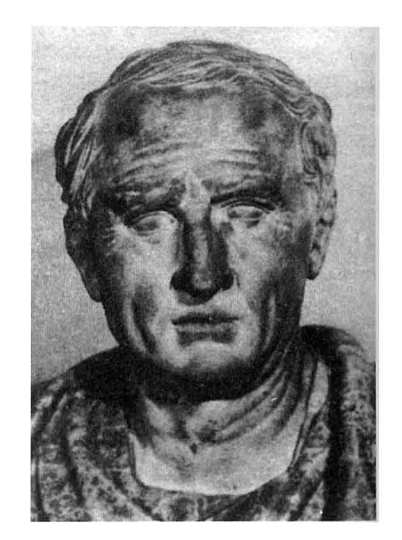
Луций Анней Сенека. Берлин



Марк Аврелий Антонин. Рим



Карнеад. Базель



Марк Туллий Цицерон. Флоренция

351). «Связующей» (συνεκτικόν) она называется потому, что реализация существенных свойств подразумевает «связанность» пневматического субстрата в устойчивую структуру, ἕξις (SVF II 346; 440; Plut. St. rep. 43, 1053 f; Sext. Pyrrh. III 15; ἑκτικόν — видимо, синонимически — SVF II 351; 945). Все сущее, таким образом, обязано своим существованием «связующей причине» (SVF II 440 — 444).

Причинность, внешняя и второстепенная по отношению к основной, сама по себе недостаточна для произведения эффекта, однако может способствовать реализации основной причины. Она как бы служит ей, а потому называется «вспомогательной» или «содействующей» (συνεργόν — Cl. Al. Strom. VIII 9, p. 95, 26 sq., St. — Fr.; 101, 13; 22 sq.). Если такая причинность выступает как совокупность предварительных условий, она называется «предшествующей» (προκαταρκτική, προηγουμένη — скорее всего, синонимы — SVF II 354 cf. 351), а в момент реализации может переходить в разряд «содействующей» (в пользу такого предположения ряд causa proxima = antecedens = anteposita = adjuvans — Cic. De fat. 39 sq.). Примеры, поясняющие отношение главной и вспомогательных причин, по большей части не слишком удачны. Характерный образец — Cl. Al. Strom. VIII 9, p. 96, 3 5 St. — Fr.: «Вот как следует перечислять причины касательно научающегося. Отец предшествующая (προκαταρκτικόν) причина научения, наставник — основная (συνεκτικόν), природа научающегося вспомогательная (συνεργόν), а время (которое Климент неверно перечисляет в

ряду действующих причин. — *А. С.*) выражает смысл непременных условий (τῶν ὧν οὐκ ἄνευ λόγον ἐπέχει)».

Ясно, что хотя предшествующая причина не есть непосредственный источник эффекта, не во всех случаях мыслимо ее отсутствие. В этом пункте, вероятно, не было полной ясности.

Наконец, если некая причинность складывается из двух или более равноценных составляющих, каждое из которых неспособно самостоятельно вызвать нужный эффект, такие составляющие называются «сопричинами» (συναίτια), например, два быка в упряжке, воины в строю и т. д. (SVF II 351; 354; 945; Sext. Pyrrh. III 15). Понятие «сопричины» в силу своей формальности может, видимо, прилагаться к любой разновидности действующих причин.

Еще одно деление (по сути, подвид второго) вступает в силу тогда, когда основной причиной является *разумное решение субъекта* и причинность классифицируется по принципу зависимости/независимости от субъекта действия: поскольку решение есть «то, что от нас зависит», все прочее просто переходит в разряд внешней необходимости (см. с. 170).

Для всех видов функционального деления причин понятие «судьбы» (εἱμαρμένη) выражает связь компонентов причинного ряда (основные + вспомогательные или: решение субъекта + внешняя причинность) (SVF II 976)[22].

Для всех видов классификации причин важно следующее. «Неизвестность» наиболее вероятна на «стыке» различных компонентов действующей причинности (причинных рядов различной функциональной значимости). Для исследовате-

причин это означает невозможность учесть всю причинность. Анализ сложных силлогизмов позволяет сводить известную сложную причинность к простой. Наконец, разделение причин на основные и вспомогательные (внутренние/внешние) создает «зазор», который необходим для сохранения автономии субъекта и кардинально важен в этике.

§ 7. Мантика (μαντικὴ τέχνη, divinatio)

Мантика констатирует эмпирически наличную невозможность точно учесть все действующие причины и, следовательно, необходимость применять индуктивные умозаключения к обширным классам явлений (Cic. De div. I 127). Суждения мантики постольку суть суждения индуктивные; этому никак не мешает то обстоятельство, что сам закон причинной связи обладает аподиктической достоверностью. Мантика есть а) эмпирическое следствие этого закона и б) возможность лишний раз эмпирически же его подтвердить (Cic. De div. I 125; Diogenian ap. Euseb. Pr. Ev. IV 3, 1; 11), то есть искусство судить о будущем *по знакам* в прошлом и настоящем (Plut. De E ap. Delph. 6, 387 ab). Таков ответ на вопрос о принципиальной возможности предсказания будущих событий. Два другие вопроса: 1) суть мантических операций и 2) степень необходимости суждений мантики.

Мантические операции тождественны деятельности наблюдателя-эмпирика: чтобы получить практически значимый результат (предсказать, например, затмение и т. п.), вовсе не нужно проникать в сущность и связь *всех* причин (Cic. De div. I 12; 16; 127 — 128). Важно так или иначе констатировать и истолковать связь между эмпирическими фактами (Sext. Adv. M. IX 132; Cic. De div. II 130). Хотя мантика в отличие от строгой науки имеет дело с некоторым *итогом*, но не с выяснением всех механизмов причинной связи, большинство стоиков считали ее «искусством» и определенным «знанием»; из крупных стоиков лишь Боэт и Панэтий отрицали практическую значимость мантики (Diog. L. VII 149; Sext. Adv. M. IX 132).

Обычно различались два вида мантики. I. *Природная* — боговдохновенная способность предсказаний (сновидения и пр. — все, что не требует участия логической способности: Cic. De div. I 129). 2. *Техническая* — важнейший вид, основанный на индуктивных умозаключениях при истолковании эмпирических знаков (Cic. De div. I 34; 110; 118; 127 — 128; Euseb. Pr. Ev. IV 3, 1 sq.).

Ошибочные суждения в мантике, как это ясно, объясняются «технической» слабостью герменевта. Напротив, истинности предсказаний способствуют опять же эмпирически значимые моменты: герменевтическая искушенность и нравственное совершенство (Cic. De div. I 121; 127). Поэтому настоящим прорицателем может быть только мудрец, для которого открыты многие причинные связи и возможные состояния мира и для которого мантика действительно тождественна «знанию»; но даже и ему неведома вся совокупность

наличной причинности (Cic. De div. I 127; SVF III 654). Способности совершенного ума отчасти можно проиллюстрировать рассказами о знаменитых прорицателях. Например, в споре Калханта с Мопсом (после которого проигравший Калхант умер) Мопс с точностью до одной смоквы определил урожайность смоковницы и безошибочно указал, сколько поросят и какого пола принесет свинья (Apollod. Epit. 6, 2

4 cf. 5, 10; SVF II 967), т. е. Мопс как-то смог «просчитать» поразительно большое количество причинных связей, недоступных заурядному уму. Но обычные прорицатели, конечно, не обладают совершенным знанием всех причин. Отсюда ясно, что ошибки прорицаний являются не результатом ложности посылок или неверного их сочетания, а дефектом истолкований, что, вообще говоря, сопутствует всякому эмпирическому наблюдению. И гадание, и эмпирическая наука базируются на области случайного (αἰτία τυχική — Euseb. Pr. Ev. IV 3, 6 cf. Arist. Met. VI 2, 1027 a 20; XI 7 — 8, 1064 b 33 — 1065 a 6; 30 sq.); они поэтому могут давать лишь подтверждающие примеры, а само знание (= установление причинных связей) получается иным путем.

Таким образом, характер связи явлений, выражаемый суждениями мантики (и вообще всеми суждениями о будущем), отчетливо выясняется лишь *после* того, как предсказанное свершится и станет прошлым. До тех пор их нельзя проверить на доступных всем основаниях. Это обстоятельство позволяет нам лучше понять некоторые операции Хрисиппа при формулировке суждений мантики. Хрисипп (Cic. De fat. 12 — 15) не считал корректным формулировать эти

суждения в виде условных силлогизмов, построение которых отвечало бы строгим критериям логического знака. Мысль его очевидна: установить строгую логическую связь здесь нельзя, ибо такая связь существует только *между причинами эффектами*; между эмпирическими фактами (констатирующими лишь *внешнюю* и *второстепенную* причинность) существует не необходимая связь. Суждения мантики, как индуктивные суждения, не могут быть всегда верными (иначе они были бы необходимыми) и не могут, следовательно, формулироваться как законы. Остается предположить, что негативная конъюнкция применяется к целому классу случаев, где неизвестна строгая кондициональная зависимость. Поэтому упреки критиков, что Хрисипп-де «воспевает гадание» (SVF II 938), мягко говоря, не совсем справедливы.

§ 8. Антропология и психология

Психология — одна из самых оригинальных частей стоической физики, сыгравшая заметную роль в становлении христианской антропологии. Многие положения психологии Стои выдают несомненное влияние Аристотеля. Влияние Гераклита, по верному замечанию Л. Штайна[23], неизмеримо меньше, если о нем вообще можно вести речь.

1. Человек и его душа. Как разумное живое существо, человек подобен животному лишь в определенном отношении и более всего в детстве: сходны потребности, ощущения, первичные влечения и поначалу даже души. Но пневма чело-

веческой души принципиально выше по степени чистоты и «тоноса». Подобно большому космосу, человек состоит из души и тела (SVF I 137; 142; 518; II 790 — 800; Macr. Somn. II 13 sq. cf. Arist. Phys. VIII 2, 252 b 25 sq.). Но образ микрокосма, как ни странно, не привлекал основателей Стои. Подобно всякой душе, душа человека — тоже πνεῦμα πὼς ἔχον (SVF II 443; 806 cf. I 135 — 138; 142; 518; II 773; 780).

И тело и душа возникают в результате порождения (SVF I 126 — 128; II 740 — 752). Проблема происхождения первых людей не очень волновала стоиков, и они решали ее довольно просто. После «воспламенения» первые люди возникают из земли и ее сперматических логосов (если вместе с Арнимом считать Orig. C. Cels. I 57 = SVF II 739 мнением стоиков и даже Хрисиппа) по велению промысла (I 124). Напротив, проблема порождения как такового находила в школе весьма большой интерес.

В сперме — пневме с элементами влаги — как в некоем экстракте животворных сил содержится «сгусток» (σύμμιγμα) способностей души, своего рода «банк генов» (SVF I 106; 128; Diog. L. VII 158 — 159). Поскольку эмбрион в утробе не есть еще организм (он где-то на уровне растения SVF II 754 — 760), то облик организма пневма принимает при рождении и становится *душой* под воздействием холодного воздуха — наподобие того, как железо закаляется в сталь (II 804 — 806). На этом сравнении основывалась, видимо, стоическая этимология слова «душа» (ψυχή от ψύχω охлаждаю) (Plut. St. rep. 41, 1053 d; SVF II 806). Правда, эта метафора была поставлена под сомнение еще Плутархом (St. rep. 4, 1052 f sq.; De comm. not. 46, 1084 e) и Плотином

(Enn. IV 7, 4), к мнению которых присоединился впоследствии Л. Штайн[24]. Дело в том, что душа определяется как «теплая пневма» (πνεῦμα ἔνθερμον — Diog. L. VII 157); температура «душевной» пневмы должна быть по определению выше «эмбриональной», и последняя не может приобретать добавочную теплоту под воздействием холодного воздуха. Для подобных сомнений есть некоторые основания (намеки в трактате Галена «О душе» — SVF II 787), но в целом они слишком умозрительны. Речь идет, видимо, о новой качественной структуре пневмы, и в этом отношении сравнение с закаливанием железа представляется мне весьма удачным.

Передача душевных свойств от родителей к детям мыслилась стоикам чисто механической и в последующие времена считалась одним из доказательств *телесности* души (Tertull. De an. 5; Nemes. 2, p. 20, 14 sq. Morani). Душа, подобно всем огневидным образованиям, питается испарениями крови и *воздухом* (SVF I 140; II 847); отсюда ее определение как «чувственного испарения» (ἀναθυμίασις αἰσθητική — SVF I 141; 519; уже у Зенона, возможно, вслед за Гераклитом B 12). Смысл этого определения Зенон объяснял еще тем, что душа способна испытывать впечатления от органов чувств и сохранять их (I 141). Итак, душевная пневма есть наиболее тонкая часть космической пневмы (λεπτομερέστερον τι πνεύματος), это «осколок» (ἀπόσπασμα) космической души (Diog. L. VII 143; 156; Tertull. De an. 5; Plut. De comm. not. 46, 1084 e). Нормативное школьное определение (возможно, из трактата Хрисиппа «О душе») гласит:

«Огонь, или тонкая пневма, разлитая по всему одушевленному телу» (SVF II 785); или: «Тонкое тело, движущееся само собою сообразно сперматическим логосам» (II 780).

Особым вопросом является существование души после смерти; вопрос этот, как верно заметил Дюроф[25], был для Стои проблемой не столько этики, сколько физики. Смерть есть отделение души от тела, то есть отделение тонкой пневмы от более грубой (Хрисипп в I кн. трактата «О промысле» — Plut. St. rep. 39, 1052 c.; Nemes. 2, p. 22, 3 Morani — возможно, вслед за Plat. Phaedon 67 d; Gorg. 524 b). По Клеанфу, до мирового пожара сохраняются все души, по Хрисиппу — только души мудрецов (Diog. L. VII 157). Традиционно (начиная с Зенона) местом обитания душ считалась эфирная область среди звезд, где, согласно Хрисиппу, души принимают сферическую форму (SVF II 815). Из крупных стоиков лишь Панэтий и Посидоний заметно отклонялись от общешкольной догмы, но их позиции трудно реконструировать с достаточной отчетливостью[26].

Сообщения ряда авторов (Tertull. De an. 54 — 55; Lact. Div. inst. VII 7, 20) о том, что стоики будто бы признавали преисподнюю в традиционном и вульгарном смысле, следует, видимо, считать христианской интерпретацией или, всяком случае, мнением достаточно поздним (Sen. Ep. 117, 6). Об этом же говорит стоическая этимология слова «Аид» — это не преисподняя, но наиболее плотный и близкий к земле воздух, который сам по себе *не виден* (Ἅιδης — Heracl. Hom. alleg. 23 — 24; Cornut. 5).

В душе обычно насчитывали 8 частей: «ведущее начало» и 7 чувств — пять обычных чувств плюс речевая и породительная способности (SVF I 143; II 823 — 849; особ. 826). Действие 5 чувств объясняется как соприкосновение с объектом (II 850 sq.). Ощущение понимается как «поток пневмы», направленный от «ведущего начала» к органу чувств (Diog. L. VII 52; SVF II 836). Единый механизм действия лучше всего продемонстрировать на примере зрения (излагается, видимо, в Хрисипповой «Физике»). Из «ведущего начала» в глаза исходит «зрительная пневма» (πνεῦμα ὁρατικόν); из самих глаз эта пневма исходит уже в виде конусообразных лучей, которые «ощупывают» окружающие предметы и взаимодействуют с ними через воздух (Diog. L. VII 157 158; SVF II 866). Иными словами, «зрительная пневма» как бы освещает окружающее пространство, благодаря чему можно «видеть» темноту (II 869). Схожее описание (видимо, не без стоического влияния) приводил впоследствии Августин (De quant. an. 43 sq.; De mus. VI 10).

Высшие потенции души сконцентрированы в так называемом *ведущем начале* (τὸ ἡγεμονικὸν [μέρος τῆς ψυχῆς] — SVF II 93).

Оно обеспечивает своего рода «обратную связь» с органами чувств, контролируя их показания с помощью узконаправленных потоков пневмы (II 850). В трактате «О душе» Хрисипп сравнивал ведущее начало с пауком, сидящим в центре сплетенной им паутины (II 879). Основная функция ведущего начала — обеспечение разумной деятельности; в

этом смысле оно тождественно разуму (I 202; II 836). В I книге того же трактата «О душе» Хрисипп определял ведущее начало как «я» (ἐγώ) человека (II 895 cf. M. Aur. X 38; XII 3). Зенон помещал ведущее начало в сердце, ибо голос — внешнее проявление логоса — исходит из груди (I 148 cf. II 879 sq.). Мнение Клеанфа на сей счет неизвестно[27]. Вероятно, только Хрисипп превратил мнение Зенона в школьную догму (Diog. L. VII 159; SVF II 894).

Отношение между ведущим началом и частями души нуждается в ряде пояснений. Прежде всего, вернее говорить не о *частях* души в собственном смысле, а о *потоках пневмы*, исходящих из ведущего начала («части» появились, возможно, как доксографическое упрощение не слишком понятного стоического учения — cf. Diog. L. VII 110). «Части» души не следует, далее, смешивать со «способностями» самого ведущего начала. Те и другие представляют собой определенные *телесные состояния* ведущего начала. Однако если «части» лучше всего понимать как функционально второстепенные состояния, как потоки пневмы определенного качества, исходящие к органам чувств, то «способности», напротив, суть концентрированное выражение высших возможностей человеческого «я», благодаря которым человек только и может быть человеком в собственном смысле слова. «Способностей» насчитывается четыре: способность представления (φαντασία), согласия (συγκατάθεσις), влечения, или импульса (ὁρμή), и, наконец, общей разумности (λόγος) (Stob. Ecl. I 369, 5 sq. = SVF II 831 — фрагмент из сочинения Ямвлиха «О душе» cf. Diog. L. VII 159). «Способности» не нужно,

конечно, представлять как δυνάμεις в аристотелевском смысле. В основе своей это состояния (ἕξεις) пневмы ведущего начала, по определению телесные (Plut. De comm. not. 45, 1084 ab; отношение ἕξις — δύναμις передается латинскими терминами habitus — virtus — Sen. Ep. 113, 7). Нет нужды говорить, что они не сводятся к одной логической способности, хотя и базируются на ней. Далее, они подвержены изменениям (почему и обозначаются термином ἕξις, а не διάθεσις), и вместе с ними изменяется ведущее начало: например, при возникновении представлений (Sext. Adv. M. VII 359).

Отсюда ясно, что ведущее начало вовсе не мыслилось как некий нерасчлененный монолит, полностью определенный одной только разумной способностью, на чем, как мы увидим немного ниже, настаивал Поленц. Его целостность уместнее понимать не как отсутствие различий *внутри* него, но как гармонию «частей» и «способностей» души при едином контроле разума[28]. В общих чертах такое представление о ведущем начале было сформулировано уже Зеноном, а Хрисипп уточнил его в деталях. Более или менее очевидно, что взгляды двух корифеев школы не могли сильно отличаться в отрицании самостоятельной иррациональной способности *внутри* ведущего начала (сообщение Секста Эмпирика, VII 359, что стоики признают две «части» души, разумную и неразумную, есть плод явного недоразумения). Убедиться в этом можно, обратившись к важнейшей проблеме стоической психологии природе влечения (импульса)[29].

2. Импульс и действие. Проблема влечения вызывала в школе неизменный интерес. Влияние Аристотеля проявляется здесь совершенно отчетливо. При Зеноне школьная психология была еще в состоянии формирования. Однако можно определенно утверждать, что основатель Стои рассматривал импульсы (включая их иррациональную разновидность — «страсти», πάθη) как *эпифеномены* суждений разума (SVF I 205; 209).

Импульс (ὁρμή, impetus, appetitus) есть *стремление души к чему-то* (φορὰ ψυχῆς ἐπί τι Diog. L. VII 86) и возникает как результат «согласия» с определенным «впечатлением» (SVF II 458). У животных в отличие от человека принятие или непринятие впечатлений не носит рефлективного характера (II 714). Лишь у разумного существа акт «согласия» независим и может быть объектом рефлексии (II 981 sq.; III 169 sq.), и лишь разумное существо способно иметь представления о благе и зле, ставить разумные цели (ибо всякое действие имеет цель — Plat. Gorg. 468 a — c) и сохранять автономию по отношению к внешней причинности. Эти тезисы, составляющие основу теории импульса, были оформлены Хрисиппом в школьную догму. Психология поступка, как мы видим, имеет прямой выход на чисто этические проблемы (почему, по школьной традиции, и рассматривалась в составе этики).

Хрисипп предложил психологию, которая, не отличаясь радикально от Зеноновой, была более детально и отчетливо разработана. В ведущем начале нет ничего такого, что можно было бы принять за самостоятельную иррациональную

способность (это положение Плутарх — Virt. mor. 3, 441 с — приписывает равно Зенону и Хрисиппу; фрагмент 570 Клеанфа, где речь идет о беседе разума и вожделения, не позволяет сделать определенного заключения о статусе последнего). Разумность ведущего начала может быть понята как главнейшая «потенция» души (SVF II 823; 836 — 839). Поэтому логичнее считать, что импульс — не φορὰ ψυχῆς, а скорее φορὰ διανοίας (III 377 cf. 237; Diog. L. VII 86). Конечный вывод Хрисиппа таков: у существа с полноценно развитым разумом (этот момент наступал к 14 годам — см.: SVF I 149) все импульсы могут быть только функциями активности разума. Страсти, в частности, суть просто *суждения*, и даже не следствия суждений (κρίσις καὶ οὐ ἐπιγινόμενά τινα ταῖς κρίσεσι — SVF III 461 cf. 433; Diog. L. VII 111). Такое отношение между суждением разума и импульсом вызывало немало вопросов. Нелегко было объяснить природу противоразумных импульсов (в частности, тех же страстей), на что указывали критики и даже сами стоики (особенно Посидоний — fr. 33 — 34; 160 Edelst. — Kidd). Далее, теория Хрисиппа выглядела совершенно неработоспособной применительно к существам с неразвитым или вовсе отсутствующим логосом. Хрисипп избежал этого затруднения, объявив, что дети и животные вообще не могут иметь страстей (SVF III 462; 476 — 477).

Законченный интеллектуализм Хрисипповой психологии, ее близость к сократическим установкам побудили в свое время Поленца к выводу, что между теориями Зенона и Хрисиппа существовало принципиальное различие — в том

смысле, что Зенон будто бы признавал самостоятельное существование иррациональной части души[30]. Полемика Поленца с Филиппсоном[31], решительно высказавшимся в пользу отсутствия различий между основателями Стои, и последующее изучение вопроса показали, что Филиппсон был ближе к истине. В настоящее время никто не разделяет точку зрения Поленца[32]. Очевидно, что Поленц с чрезмерным доверием отнесся к сообщениям критиков (Плутарха и Галена), которые для удобства полемики склонны были упростить позицию Хрисиппа чуть ли не до абсурда. Между тем видимое различие в описании природы импульса вполне можно объяснить сложностью самого этого явления. Если Хрисипп брал за основу его логическую сторону (на уровне высказывания), то определение Зенона имело в виду преимущественно строну физическую, то есть корреспондирующее состояние пневмы, которое и впрямь выглядело эпифеноменом. Одно и то же явление было просто описано с разных точек зрения; так и возникли два определения, по видимости противоречащие друг другу, а на деле находящиеся в двух различных плоскостях[33]. Точка зрения Хрисиппа (обоснованная в трактатах «О душе» и «О страстях») лучше освещала существо дела, а потому и стала школьной догмой вплоть до Панэтия и Посидония, которые радикально изменили всю школьную психологию.

Объявив импульс чистой функцией разумного ведущего начала, Хрисипп создал концепцию целостного, или, как

выразился Дж. Рист[34], «унитарного индивида». Подобно большому космосу, этот «микрокосм» есть нечто цельное, лишенное иррациональных «пустот». Для раннестоической психологии и (как мы увидим ниже) в еще большей степени для этики принципиально важно, что неверное решение есть не результат борьбы различных начал внутри «здорового» индивида, но своего рода «болезнь» этого цельного индивида (отделение болезней души от страстей у Сенеки — Ер. 75, 11 12 — есть несомненный отход от первоначальной школьной догмы, выдающий влияние Средней Стои).

Теперь нам необходимо рассмотреть два «технических» вопроса, которые тем не менее очень важны с точки зрения внутренних связей между теорией познания, психологией и этикой Стои: о *механизме* образования импульсов и об их *видах*.

2.1. Механизм возникновения импульса. С самого начала мы вновь встречаемся здесь с неразрешимым вопросом стоической доктрины: взаимодействием телесной пневмы ведущего начала и бестелесных «лекта». Подобно призраку, он витает над всеми хитросплетениями стоических дефиниций, и серьезность его в данном частном случае нимало не умаляется тем обстоятельством, что для стоиков не создавало видимых затруднений взаимоотношение души и тела — то, над чем вынуждены были размышлять платоники.

Механизм возникновения импульса традиционно изображали в виде ряда: впечатление — согласие (на соответ-

ствующее высказывание) — импульс (императив) — действие (например, Plut. St. rep. 11, 1037 f; 47, 1057 ab; visum — assensio — impetus, appetitus — Cic. de fat. 41 — 42). То же самое может быть описано в схеме причинности: предшествующие причины (содержание впечатления, над которым мы не властны) — основная причина (согласие, «зависящее от нас») — импульс. Очень важно помнить, что все члены этого ряда, так сказать, двуслойны: с одной стороны, это определенные состояния пневмы (впечатление, согласие и импульс — телесны. Plut. De comm. not. 45, 1084 a), но каждому из них соответствует бестелесное «лектон» — высказывание или полный силлогизм.

Коснемся вкратце составных частей этого ряда. Ясно, прежде всего, что никакой импульс немыслим без соответствующего впечатления, или представления (в духе Аристотеля: нет импульса без представления — De an. III 9, 432 a 15 sq.). Во-вторых, это должно быть особое представление, которое (в отличие от чисто теоретических, просто «постигающих» представлений) должно иметь ценностный и практический характер, то есть быть представлением о предметах, способных вызывать стремление или отталкивание. Этот специфический класс представлений обозначался термином φαντασία ὁρμητικὴ τοῦ καθήκοντος («побуждающее представление в отношении того, что надлежит делать» — SVF III 169). Такое представление, конечно, может быть только разумно-оформленным, то есть подразумевающим (в отличие от чисто чувственного впечатления) высказывание, провоцирующее согласие или несогласие

(Diog. L. VII 51; 70: Sext. Adv. M. VIII 70). Содержание этого представления (отличного как от чувственного, так и от постигающего) является, таким образом, первым членом причинного ряда.

«Побуждающему» представлению соответствует и особый вид согласия — «практическое согласие» (SVF III 171), которое имеет дело с ценностными высказываниями (в отличие от «теоретического», обращенного только к чистым «постигающим» представлениям). В результате выстраивается силлогизм с выводом в виде императива, т. е. высказывания, выражающего смысл импульса. Вместе с тем очевидно, что ядром всякого «побуждающего» представления не может не быть некое «постигающее» представление, которое верифицирует истинность поставленной цели. «Каталептическое» представление должно препятствовать возникновению ложного импульса. Здесь — непосредственный выход на этику и обоснование сократического тезиса: качество действия определяется качеством знания, безошибочностью суждения и т. п. К этому тезису мы вернемся еще не раз.

Практический силлогизм в самом общем виде можно представить так: если X есть нечто привлекательное и это истинно (или: и X действительно наличествует), то следует стремиться к обладанию (совершению) X; итак, я добиваюсь (совершаю) X. Импульс, следовательно, есть вывод «практического» условного силлогизма, исходной посылкой которого является содержание «побуждающего» представления (при этом нужно учесть, что каждая из посылок в

свою очередь может быть заключением целого ряда других силлогизмов). Здесь мы находим еще один важнейший пункт связи между эпистемологией, психологией и этикой: еще до своего свершения действие должно быть соотнесено с общим каноном знания — «верным разумом»; лишь на этом общем уровне вполне проявляется всеобщность причинных связей, действительная во всех областях знания. Императивы также должны быть соотнесены с главным законом мироздания; логика не только дает новое знание, но и обосновывает императивы.

Именно поэтому импульс определяется как «суждение, повелевающее действовать» (λόγος προστακτικὸς τοῦ ποιεῖν — Plut. St. rep. 11, 1037 f, формулировка из сочинения Хрисиппа «О законе»). «Отвращение» (ἀφορμή) есть суждение противоположного свойства (λόγος ἀπαγορευτικός. — Там же). Всякий императив разумного существа определяется как «разумный импульс» (ὁρμὴ λογική — SVF III 169) в отличие от влечений неразумного существа, или, в терминологии Хрисиппа, φορὰ διανοίας ἐπί τι. Функционирование всего этого механизма хорошо понятно из примера, который Сенека приводит своему корреспонденту Луцилию: «Ни одно разумное существо не совершает действия, если до этого не было побуждено видом какой-нибудь вещи и затем не получило импульса, который, в свою очередь, подтвержден согласием... Мне пора гулять: но я начинаю гулять лишь после того, как сказал себе об этом и одобрил это мое мнение» (Ep. 113, 18). Хотя порядок следования в примере искажен

(импульс прежде согласия — очевидная ошибка Сенеки), этим можно пренебречь, так как существо дела здесь передано верно.

Важная особенность практических силлогизмов заключена в том, что смысл вывода выражается глагольным предикатом. Поэтому Хрисипп специально подчеркивал, что все импульсы являются «согласиями», «направленными *на предикаты* (κατηγορήματα), которые содержатся в высказываниях» (SVF III 171)[35]. Сложный глагольный предикат сам по себе остается чистым «лектон» и не имеет телесного денотата. Между тем очевидно, что каждой части силлогизма корреспондирует определенное состояние пневмы ведущего начала. Это позволяет нам до некоторой степени лучше понять тезис о том, что телесная причина может производить «бестелесные» следствия (см. с. 122). Вот как объясняет это Сенека: «мудрость» телесна, но «быть мудрым» — глагольный предикат, который бестелесен; точно так же «поле» — это одно, а «владеть полем» — нечто другое (Ep. 117, 3; 10; 12 — 14).

Этическое значение практических силлогизмов более всего определено тем обстоятельством, что «согласие» есть единственная по настоящему «от нас зависящая» вещь. Разумное существо должно быть властно над своими реакциями. Отсюда вытекает смысл знаменитого стоического предписания: властвовать над собой — значит властвовать над своими представлениями (не над их содержанием, конечно, но над их одобрением — Sext. Adv. M. VIII 397). Что это

значит? Неразумные существа, животные и дети, реагируют на свои «впечатления» инстинктивно и автоматически; полноценно разумное существо, напротив, сохраняет свободу по отношению к ним. В отличие от кошки, которая «не рассуждая» бросается на воробья, человек должен получить разумно-оформленное, «логическое» представление, выстроить силлогизм, оценить правильность его посылок и вывода и лишь после этого принять формулировку: «Если воробей есть нечто достойное быть пойманным (а это так и он передо мной), то я должен его поймать и я ловлю его». При этом нужно учесть, что один и тот же императив может быть выводом из силлогизмов с совершенно иными посылками (например: «если воробей съедобен...» и т. д.). Неразумные существа, руководствующиеся природным инстинктом и неспособные высказать смысл своего «впечатления», могут обладать только «побуждающими» впечатлениями в совершенно чистом виде, ибо ничего не познают. Стало быть, они способны испытывать лишь квазиимпульсы, рабами которых являются. Подлинно ответственное действие *разумно*. Разум — «создатель» (τεχνίτης) импульса (Diog. L. VII 86). Поэтому стоики, в отличие от Аристотеля, не считали действия животных произвольными в собственном смысле. Они полностью определены той сферой «пассивного», в которую Рикер не так давно поместил все инстинкты и природные влечения[36].

Разумеется, это не означает, что все действия человека сознательны — в том смысле, что далеко не всякий раз действие является объектом рефлексии. Многое происходит полусознательно или вовсе бессознательно. Более того, есте-

ственно предположить, что даже «согласие» во многих случаях вырабатывается «незаметно» для человека, и вся сложная цепь промежуточных силлогизмов исчезает из поля его зрения. Однако пафос стоической психологии очевиден. В объяснении импульса стоики, как верно заметил Инвуд[37], искали обоснование моральной ответственности, и стоическая психология предстает как психология нравственного индивида.

Вернемся еще раз к излюбленной теме Эпиктета — к «власти над представлениями». В этой власти — корень интеллектуальной и вместе с тем нравственной свободы разумного существа. Власть над представлениями есть власть над самим собой (здесь я отсылаю читателя к заключительным словам этой книги). В действиях неразумных существ нет той «паузы», которая позволяет человеку правильно оценить цель и последствия своего поступка. Здесь мы получаем возможность объяснить немаловажное понятие стоической этики — т. н. ὑπεξαίρεσις (букв.: «изъятие», «откладывание»; я предлагаю передавать его словом «предвосхищение», присоединяющим к буквальному значению важный временной момент). Поскольку каждое действие, помимо «согласия», определено внешними и не зависящими от человека условиями, которые могут благоприятствовать или препятствовать ему, «пауза» в принятии решения позволяет действовать с «запасом»: не повиноваться слепо своим влечениям и страстям, учесть привходящие обстоятельства, подготовить себя ко всему и не противоречить естественному ходу вещей и велениям космического разума. Подлинно

мудрый человек формулирует свои решения в таком виде: я совершу нечто, если этому ничто не препятствует. Эта «оговорка» (которую мудрец всякий раз как бы выносит за скобки) и передается термином ὑπεξαίρεσις (лат. exceptio) (в целом см.: Sen. De ben. IV 34, 4; De tr. an. 13, 2; M. Aur. IV 1; V 20; VI 50; VIII 41 etc.). Примечательно, что «оговорка» и по смыслу, и по формулировке точно соответствует уточнению «критерия истины» (предложенному, возможно, уже после Хрисиппа — Sext. Adv M. VII 253, 424; см. также с. 57, 90 и ниже с. 241). К этому мы еще вернемся в разделе, посвященном этике.

2.2. Классификация импульсов. Последнее, на чем нужно остановиться, это классификация импульсов. Ее можно изложить достаточно подробно не только потому, что это немаловажный материал для этики, но и потому, что здесь мы найдем самый типичный образец стоической скрупулезности и любви к определениям.

Основной источник — Стобей, пользовавшийся, видимо, изложением Ария Дидима (Ecl. II p. 86, 17 sq. Wachsm. = SVF III 169; 173). Сразу же нужно отметить, что Стобей говорит о видах «практического» импульса (ὁρμὴ πρακτική); формулировка эта, видимо, неточна, ибо трудно представить себе «теоретический» импульс. К тому же из Ecl. II p. 88, I sq.= SVF III 171 прямо следует, что правильнее говорить о «практическом согласии»[38]. В данном случае ὁρμὴ πρακτική значит то же самое, что ὁρμὴ λογική в отличие от ὁρμὴ ἄλογος[39].

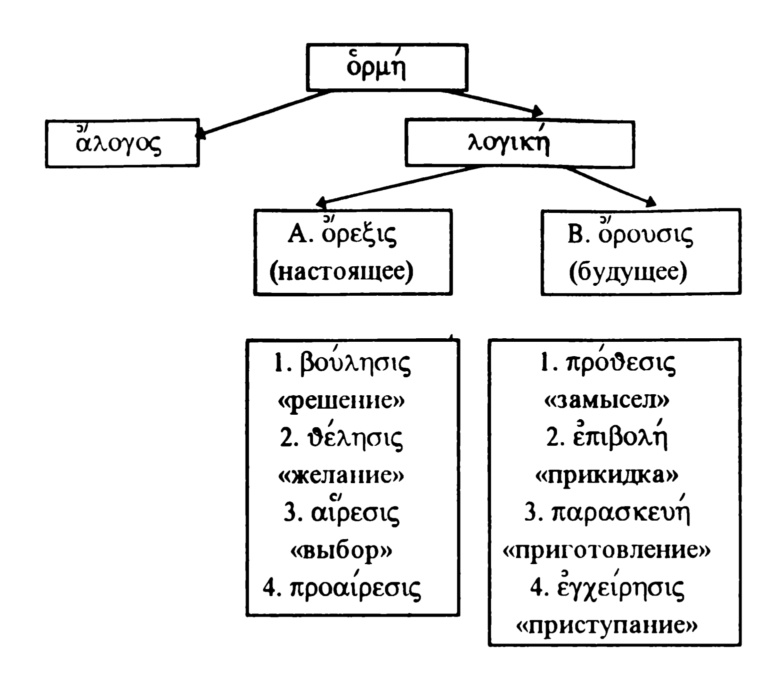


Рис. 7

Классы импульсов делится на два вида (εἴδη) — ὄρεξις и ὄρουσις (вероятно, стоический неологизм от ὀρούω — стремлюсь). Первый термин обозначает импульс в настоящем, второй — то же по отношению к будущему (φορὰ διανοίας ἐπί τι μέλλον). Термин ὄρεξις употребляется здесь в значении, отличном от аристотелевского, более широкого и тождественного скорее стоическому ὁρμή в целом. Вопрос о том, можно ли определять ὄρουσις через ὄρεξις, остается открытым.

A.1. = εὔλογος ὄρεξις — собственно, «благоразумное» и по преимуществу нравственное решение (лат. эквивалент — voluntas — Cic. Tusc. IV 12), несколько напоминающее аристотелевские понятия προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική (Eth. Nic. III 5, 113 a 11 — 12).

A.2. = ἑκούσιος βούλησις «добровольное решение», т. е. не противоречащее велениям природы в широком смысле (что весьма важно для правильного понимания «надлежащего» в этике).

A.3. = βούλησις ἐκ ἀναλογισμοῦ — решение на основе суммы опытных данных.

A.4. = αἵρεσις πρὸ αἱρέσεως — «выбор до выбора»; не вполне ясная вещь, которую логичнее было бы видеть в колонке B. Означает, во всяком случае, не то, что аналогичный термин у Аристотеля или Эпиктета.

B.1. = σημείωσις ἐπιτελέσεως — «указание на завершение» (в будущем), т. е. некий временной план действия.

B.2. ὁρμὴ πρὸ ὁρμῆς — «импульс до импульса»; речь идет о связи двух действий в будущем, когда одно предшествует другому, или императив A относится к императиву B как посылки гипотетического силлогизма.

B.3. = πρᾶξις πρὸ πράξεως — «действие до действия»; имеет приблизительно то же значение, что и B.2.

B.4. = ὁρμὴ ἐπί τινος ἐν χερσὶν ἤδη ὄντος — «импульс в отношении того, что уже налично»; в отличие от B.1 — 3 связывает настоящее и будущее, т. е. обозначает будущий императив, зависящий от некоей наличной ситуации.

Весьма соблазнительно представить ὄρεξις как родовое обозначение всякого разумного импульса, преследующего естественные цели (cf. SVF III 441, 463). Βούλησις, возможно, во многих случаях употребляется синонимически, ибо в колонке А заметна внутренняя иерархия (все определяется через βούλησις)[40]. Все это очень важно для правильного понимания различных видов страстей. Очевидно, далее, что колонка В во многих отношениях поясняет понятие «предвосхищения», о котором шла речь выше и к которому мы еще вернемся.

§ 9. Промысл и теология

1. Телеология и промысл. Космическая «симпатия», делающая возможной мантику, есть такое «согласие» причин и явлений друг с другом, которое тождественно «судьбе» как выражению необходимости и закономерности всего происходящего (Cic. De nat. deor. II 7, 19; III 11, 28; De div. II 34, 143; Epict. I 14, 2; M. Aur. IV 40; IX 9 etc.). Всеобщий и необходимый характер причинных связей свидетельствует, что космос направляется мировым логосом; мироправительная функция судьбы-логоса передается понятием «промысл» (πρόνοια, providentia); «судьба» тождественна «промыслу» и «природе» (SVF I 176 — определение Зенона)[41], или же она есть «логос», промышлением устраивающий все в космосе (SVF II 913 cf. Diog. L. VII 149 — определение Хрисиппа).

В понятии «промысла» заложено представление о целесообразном устроении космоса. Об этом свидетельствует

совершенство мироздания, непосредственно-очевидной манифестацией которого, в свою очередь, являются красота и величие небесного свода (SVF II 1009). Все части космоса, вплоть до последних мелочей, существуют не напрасно (Cic. De nat. deor. II 63, 158 — 164; Epict. II 8, 7; Plut. St. rep. 21, 1044 c; 32, 1049 a; SVF II 516 sq.). Поскольку все существует ради чего-то, логично предположить, что низшее существует ради высшего, следовательно, неразумное ради разумного (платонические корни этих рассуждений очевидны) (cf. M. Aur. XI 18). Космос создан ради разумных существ — богов и людей (SVF II 1157; Cic. De nat. deor. II 53, 153 sq.). Вместе с тем сами по себе разумные существа не являются конечной целью мироздания; такой целью нужно считать совершенство целого как сообщества разумных существ или «системы» из богов, людей и всего, что создано ради них (SVF II 527 — 528).

Поскольку «промысл» понимается как попечение божественного начала над смертными (II 1118), в нем заложено также и представление о существовании бога (которое, впрочем, в стоической системе можно почерпнуть буквально отовсюду). Бытие богов есть аксиома, но вместе с тем и предмет научного доказательства (II 1011 sq.).

Тщательно разработанная теология стала самостоятельным и, видимо, заключительным разделом физики (см.: SVF I 152 — 164; 528 — 538; II 1008 sq.); она поддается реконструкции приблизительно в том виде, как излагалась в большинстве сочинений Περὶ θεῶν.

2. Теология и аллегореза. О существовании богов свидетельствует уже то эмпирическое обстоятельство, что все народы «согласны» в представлениях о божестве (Cic. De leg. I 24; De nat. deor. I 43; II 5 sq.; Plut. St. rep. 38, 1051 ef; Sext. Adv. M. IX 123 sq.; 131 sq.). Религия — естественное достояние разумного существа. «Природа» не заложила бы в душу «первичных общих представлений» о божестве, если бы они были беспочвенны (SVF II 1009). Задача философии — прояснить и обосновать их.

Клеанф предложил 4 доказательства существования божества (в порядке возрастания важности): 1) предощущение грядущего (мантика свидетельствует о бытии божества); 2) блага, приносимые природными обстоятельствами; 3) величие природных стихий и знамений; 4) регулярность, разнообразие и красота небесных явлений (Cic. De nat. deor. II 13 — 15 cf. Tusc. II 16). К четырем соображениям космологического характера Клеанф присоединил пятое — уже скорее онтологического свойства: уровни организации сущего предполагают самую высокую ступень, божество, тождественное космосу (Sext. Adv. M. IX 88 — 90 cf. Cic. De nat. deor. II 33 — 37). Но главный вес придавался все же телеологическому доказательству: низшее существует ради высшего, цель — совершенство целого, и чем значительнее целое, тем существеннее цель (скорее всего, общешкольная догма) (Cic. De nat. deor. II 16 sq.; III 20 — 27; Sext. Adv. M. IX 88 — 136). Бог — прежде всего творческий логос, целесообразно устрояющий мироздание, разумная, огненная всепроникающая

пневма (SVF I 157 — 159; 533; II 1031; 1045; 1052 sq.). Поэтому Бог — и Зевс, и природа, и судьба (как сплетение причин), но главное — промысл (SVF I 102; 160 — 162; II 913; 1024). Божество во всех отношениях благодетельно (II 1115 sq.; 1184) — главная идея многочисленных раннестоических трактатов Περὶ προνοίας.

Безличность божественного начала сама по себе отвергала всякие поползновения представить божество антропоморфно. Принцип философской религии ранней Стои гласит: божество лишено формы (SVF II 1057 sq.) и «нечеловековидно» (II 1058). Программный пантеизм сочетался тем не менее с аллегорическим осмыслением традиционных мифов, что давало возможность продуктивно использовать любую традиционную религию и подчеркнуть при этом ее «природность». Стоя придала мифологической аллегории статус универсального научного метода, позволявшего совместить пантеизм с любыми формами традиционного политеизма. Метод. широко использовался затем в эллинизованном иудаизме (Филон Александрийский), неоплатонизме и христианстве. Основные школьные материалы излагают стоицизирующие авторы I в. н. э. Гераклит и Корнут.

Стоя широко использовала существовавшую традицию аллегорезы, но придавала ей иное значение, превратив осмысленные с физической точки зрения мифы в составную часть общефилософской конструкции (общее — Cic. De nat. deor. I 39 sq.). Первостепенную важность имели поэтому

чисто физические аллегории (отождествление отдельных богов с «элементами»), а не исторические или моральные.

Все боги — определенные состояния (ἕξεις), «ипостаси» пневмы. Но единственным божеством в настоящем смысле слова, заключающем в себе всех прочих богов, является Зевс, он же космос, — синтетическое объединение важнейших потенций и реалий космической жизни, самая тонкая, разумная, огневидная пневма (SVF II 1009; 1076). Прочие боги — проявления Зевса-пневмы. Как воздух — это Гера, как вода — Посейдон, как земной огонь — Гефест, как земля — Деметра, Гестия, Рея. Афина — эфир, тончайшая часть пневмы, квинтэссенция разума, душа космоса (Heracl. Qu. Hom. 6 — 40; Cornut. 20 sq.; Dioq. L. VII 147; Diog. Bab. fr. 33).

Стоические этимологии чаще всего откровенно наивны и казались такими уже древним. Использовались, конечно, традиционные (еще из «Кратила» известные) этимологии (Гера — ἀήρ). Новшество заключалось в попытке выявить через этимологии физический статус той или иной ипостаси Зевса, для чего часто приходилось «подгонять» имя божества под его функцию, а сюжет мифа представлять как физическую теорию. Хрисипп, например, выводил номинатив Ζεύς от ζῆν («жить»), а основу косвенных падежей Δι — от διά — «ибо по причине него (δι' αὐτόν) все» (Diog. L. VII 147), хотя Зевс по идее может носить многие имена, поскольку боги как бы содержатся в нем (ib.). С Хрисиппом стоическая аллегореза приобрела, видимо, более или менее законченный вид; но уже Зенон в свое время объявил (дабы под

эту операцию подвести теоретическую базу), что Гомер не всегда говорил истину, и потому ради этой истины дозволительно толковать его так, как требуется (SVF I 274; 456).

При подобном положении вещей пантеизм прекрасно сочетался с любым политеизмом. Божество как таковое безвидно и достаточно абстрактно; наиболее наглядным чувственным его проявлением выступают планеты (Diog. L. VII 145; SVF II 1009). Неудивительно отрицательное отношение к внешнему культу: Зенон считал возведение храмов делом излишним и даже вредным (SVF I 264 sq.). Однако сохранение традиционных мифологических персонажей (пусть и с новым содержанием) было идеологически важно, ибо представления о богах каждый грек впитывал с молоком матери. Из этих соображений Стоя считала допустимым представлять антропоморфически наиболее популярных героев благодетелей человечества — Геракла и Одиссея (SVF I 443; II 1009; Cic. De nat. deor I 38; II 62; Diog. L. VII 151; Pers. V 63 etc.). Общая мысль: герои — наставники человечества, каждое их деяние может быть истолковано как победа над страстями, пороками, страхами или пустыми надеждами — тем, от чего стоики стремились освободить людей.

Кроме героев, признавались также демоны — хранители людей и посредники меж ними и богами (SVF II 1101 1104; Sen. Ep. 41, 2; 31, 11; 110, 1 sq.; M. Aur. V 27). Здесь очевидна платоновская традиция. Наконец, обожествлялись

персонификации человеческих качеств и душевных состояний — Ум, Верность, Доблесть и т. п. (Cic. De nat. deor. II 61 sq.).

Теология, венчающая физику, призвана представить мир прежде всего разумно и целесообразно устроенным, выявить божественную суть разумной «Природы» (что важно для этики); кроме того, она показывает, что мир отчасти прогнозируем и не лишен наглядных примеров добродетели. Таким образом, при всей пестроте влияний и возможных заимствований Стое удалось создать целостную и оригинальную картину мира, которая сама стала затем образцом для подражания[42].

Глава IV. Этика

Этика — кульминация учения Стои, та ее цель, на которую «работают» и логика, и физика. Эта часть разработана самым тщательным образом. Оригинальность стоической этики вне сомнений, хотя в ней отчетливо заметны пункты соприкосновения с платонической и кинической этикой и терминологические заимствования (в основном у Аристотеля)[1].

В *делении этики* много неясностей. Нормативным следует, видимо, считать деление на 9 частей у Диогена Лаэртия (VII 84): 1) о влечении (импульсе), 2) о благе и зле, 3) о страстях, 4) о добродетели, 5) о цели, 6) о первичной склонности, 7) о поступках, 8) о надлежащем и 9) о полезном и вредном. Определить последовательность изложения по этому перечню невозможно[2].

Деление у Эпиктета III 2, 1: 1) соответствует 3) у Диогена, 2) — 1) у Диогена. Второй пункт Диогена, по-видимому, входит в первый у Эпиктета[3]. Деление Стобея (Ecl. II 7, 5 — 11 W.): 1) учение о благе, зле и безразличном, 2) о надлежащем и влечении, 3) о страстях. Деление у Сенеки (Ep. 89, 14) частично совпадает с 1) и 2) у Диогена (cf. 85, 65 — возможно, вслед за Посидонием). Наконец, Цицерон перечисляет скорее важнейшие задачи этики, нежели ее части (De off. II 5, 18). Во всех перечнях частей этики никак не отражено очевидное деление на два больших раздела — теоретическую и практическую этику. Всякая реконструкция стоической

этики должна в первую очередь стремиться к логичности в переходе от одного раздела к другому.

§ 1. «Природные» основы этики

1. Учение о «первичной склонности». Стоя достаточно традиционна в признании «счастья» конечной целью субъекта, а «природы» — верным ориентиром на пути к нему. Счастье в античных этиках всегда имеет материальное определение. Ко времени Зенона «природа» как масштаб целевых установок была уже на первом плане. Основатель Стои точно уловил тенденции ориентироваться на «природу» абстрактного человеческого индивидуума и довел ее до логического завершения. *«Природное»* для Стои есть *непосредственно-очевидный предел, граница индивидуального произвола и вообще человеческой способности в истолковании мира, а следовательно, и в действиях.* Платоническая традиция не позволяла стоикам толковать реализацию «природы» в гедонистическом духе вместе с Эпикуром. Но даже при неверном выводе Эпикур, с точки зрения того же Зенона, исходил из верных посылок: начинать нужно с анализа первичных влечений всякого индивидуального организма.

Задачу выведения принципов этики из «природы» решало учение о *«первичной склонности»* (οἰκείωσις, prima conciliatio — латинская и тем более русская версия лишь приблизительно передает смысл понятия)[4]. Общий смысл

обоснование целесообразности действий живой «природы». Насколько можно судить, в школьную догму учение оформилось при Хрисиппе (см. Diog. L.VII 85), но в основах замыслено Зеноном. Из «Философумен» Гиерокла (см. с. 308) ясно, что популярные руководства по этике принято было начинать именно с этого раздела.

Основополагающей природной склонностью живого существа (степень его организации не имеет значения) является стремление к самосохранению. Безошибочность этого стремления гарантируется способностью так или иначе контролировать свое состояние. У разумных существ к инстинкту (συναίσθησις, sensus sui) присоединяется еще и «сознание» (συνείδησις). Οἰκείωσις определяется поэтому как «ощущение и принятие своего» (αἴσθησις...τοῦ οἰκείου καὶ ἀντίληψις — Plut. St. rep. 12, 1038 c; также Diog. L. VII 85; Porph. De abst. III 19; Tertull. De carn. Christ. 12)[5]. Таким образом, «первичная склонность» есть непосредственное «узнавание» живым существом того, что ему полезно, и усвоение полезного; все вредное, напротив, отторгается (Cic. De off. I 11). Технически это передается оппозицией οἰκειοῦσθαι πρός/ἀλλοτριοῦσθαι = conciliari/alienari (в терминологии Цицерона). *Цель природы — сохранить достигнутый уровень организации* (ἕξις), стало быть, *самосохранение* (ср.: *Кант*. Мет. нравов, ч. 2, § 5: первый долг человека перед самим собой как *животным существом — самосохранение*). У животных и детей это происходит на уровне бессознательного влечения (ὁρμή), у существ с развитым разумом

(ἕξις которых тождествен логосу) может подкрепляться его указаниями (Diog. L. VII 86; Cic. De fin. V 42; SVF II 120 sq. — возм., интерпретация Панэтия; Sen. Ep. 121, 8 — возм., версия Посидония). Все, что попадает в сферу «первичной склонности», называется *«первичным по природе»* (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν, prima naturae — SVF III 140 — 146; Cic. De fin. III 20; Ac. pr. II 138; Gell. N. A. XII 5, 7). Удовольствие не является природной целью живого существа и есть лишь *следствие* удовлетворения «первичной склонности» (Diog. L. VII 85 — 86).

2. Сфера «первичного по природе». Смысл введенного Зеноном учения: четко отделить «первичные» (по порядку, но не по значению!) цели *живого* существа от целей *разумного* существа и тем заложить основы аксиологии. У человека уже на уровне «первичной склонности» начинают формироваться «предварительные представления» о природном как *благом* и *полезном*; разум затем трансформирует их в сознательный выбор целей (Cic. De fin. III 20 — 21). «Первичное по природе» переходит в разряд «ценности» (ἀξία), и сфера чистой нравственности вычленяется из первоначально широкой сферы *естественного*.

В отличие от Эпикура основатели Стои считали неконструктивным возводить здание морали только на базе природного эгоизма, пусть и разумного. Начальное преобладание эгоизма есть лишь вынужденная дань самосохранению, позволяющая природе затем полностью развить разумные задатки. Поэтому у всех живых существ «первичные влече-

ния» обращены и на им подобных (это сочетание природного эгоизма с природным же альтруизмом создавало, правда, массу теоретических трудностей): даже животные заботятся о потомстве (Cic. De nat. deor. II 128 — 129), кроме, впрочем, рыб (Plut. St. rep. 12, 1038 b). У людей природное расположение от непосредственного окружения (родители, близкие) переходит с развитием разума на все человечество. В полуосознанном ощущении родственности всех людей (как братьев по разумной природе) заложены основы природной справедливости (Porph. De abst. III 19) и, в конечном счете, космополитический пафос Стои. Человек — «общественное живое существо» (κοινωνικὸν ζῷον — SVF III 186; 346) — так Хрисипп переформулировал Аристотеля (ср., например, Eth. Nic. I 5, 1097 b 5 sq.). Только в сообществе разумных существ начинается сфера нравственности и сфера права. Учение о «первичной склонности» представляет собою «сгусток» чрезвычайно важных смыслов, из которых затем разворачиваются учения о цели, о благе, обществе и государстве. Оно призвано было ответить на вопрос, почему мы как живые существа стремимся к «природным» вещам и состояниям, а как существа разумные — к тому, что отвечает разумной «природе». Надо признать, что эта теория безупречно объясняет существо животного инстинкта, но дальше «работает» значительно хуже, ибо понятие «природа», которым она оперирует, становится слишком «многослойным»; различные смыслы начинают входить в противоречие друг с другом и создают особые затруднения, о которых будет сказано ниже.

3. Конечная цель (τὸ τέλος). **Формальное** определение конечной цели: «цель есть то, ради чего все совершается надлежащим образом» (τέλος ἐστὶν οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται καθηκόντως — SVF III 2, видимо, формулировка Хрисиппа, заимствованная им у Аристотеля). Сложнее было с материальным определением. Формула Зенона: «Жить согласно с природой (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) то же самое, что жить согласно добродетели» (Diog. L. VII 87), возможно, выдает киническое влияние (Diog. L. VI 71 о Диогене Синопском). Слова «с природой», быть может, неверно приписаны Зенону Диогеном, так как по SVF I 552, III 12 их якобы в порядке разъяснения первым добавил Клеанф. Возможно, ту же ошибочную добавку раньше Диогена сделал Цицерон (convenienter naturae — De fin. IV 14 cf. III 31). В пользу того, что эти слова могли быть уже у Зенона, говорит, впрочем, формулировка Спевсиппа (ἕξις τελεία ἐν τοῖς κατὰ φύσιν — Cl. Al. Strom. II 22, p. 186, 19 St.), которая могла служить образцом для Зенона. Хрисипп, насколько можно судить, предложил две новых формулировки: 1) «жить, следуя природе» (ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν — Diog. L. VII 88); возможно, что такая или похожая формулировка могла быть и у Зенона (SVF I 179); 2) «жить по опыту (κατ'ἐμπειρίαν   в переводе Цицерона: cum intelligentia) того, что происходит природным образом (τῶν φύσει συμβαινόντων)» (Diog. L. VII 87; SVF III 12 cf. Cic. De fin. II 34; IV 14). Формулы Зенона (с добавлением Клеанфа — ?) и Хрисиппа в равной мере претендовали на статус школьных определений. Общий смысл: конечная цель   внутренне

единая, в всем *согласная с логосом* (грубоватый неологизм Зенона ὁμολογουμένως — из ὁμοῦ λόγῳ) жизнь, способная при опоре на «верный разум» отклонять все неистинное (Diog. L. VII 88). Клеанф разумел под «природой» «общую» (в масштабах космоса), Хрисипп — также и «человеческую» (ib. 89), полагая, видимо, что человеческий разум не менее достоин быть масштабом целеполагания. Формулы последователей Хрисиппа (см. соотв. места) подчеркивали момент выбора (Диоген Вавилонский, Антипатр), развития разумных задатков (Панэтий) или момент следования истине (Посидоний).

Трудности основания этики на едином «природном» фундаменте были, вероятно, ясны уже Зенону. Сложно было объяснить самодовление разумного начала и его выделение из неразумной природной жизни. Понятие «природа» неизбежно получало двойной или даже тройной смысл (если учесть расхождения между Клеанфом и Хрисиппом). Естественным ходом было представить появление разума как результат стадиального процесса. «Первичное по природе» на первый ступени (у животных и детей), «согласие» с логосом — на второй. Тогда в понятии «природа» намечались два компонента — неразумный и разумный, сочетаемые не параллельно, а *последовательно* (Хрисипп довел эту мысль до конца, исключив существование иррационального начала в полноценно развитом индивиде).

Хотя задатки разумности изначально присутствуют в каждом разумном существе (SVF II 131), трудно объяснить

переход от одной ступени к другой. Зенон предпочитал изображать этот переход как «каталептически» очевидное взросление: к 7 годам разум впервые заявляет о себе (время активного формирования «общих представлений»), к 14 — достигает полной зрелости (SVF I 149 cf. Solon. fr. 23 Gent. — Prato). Для Хрисиппа между ребенком и взрослым не было почти ничего общего, и потому он вполне логично видел в «первичном по природе» лишь предварительное условие развития разума (SVF III 141 sq.). Отождествление «природного» и «благого» действительно лишь в том смысле, что «природное» понимается как «разумное» (III 163 sq.). Среди стоиков здесь не было единомыслия, и Панэтий с Посидонием предпочли возврат к радикальному дуализму платоновского типа.

При всех неясностях соотношения «природы» и «блага» аподиктически достоверным считалось одно: нравственное благо и, значит, конечная цель состоит в следовании разуму. Отсюда стоики могли с удобствами дедуцировать (в отличие от Аристотеля) все категории этики.

§ 2. Благо и аксиология

1. Природа блага и нравственное решение. Формально благо и цель определяются друг через друга: цель есть благо, а благо есть единственно то, что избирается ради него самого (Diog. L. VII 89; Sext. Adv. M. XI 30; 99; Plut. St. rep. 13,

1039 c; SVF I 554; III 55; 743). Однако прежде чем констатировать это обстоятельство, нужно решить два вопроса: 1) существует ли благо помимо нравственного блага и 2) насколько решение субъекта свободно от внешней причинности.

Два положения всегда были в школе вне сомнения. Благо и зло *материальны* — это *состояния пневмы* (поэтому различие между ними лежит вне платоновской диэрезы идея благо/материя = зло). Благо и зло для субъекта существуют *только как объект нравственного целеполагания*. Отсюда распространенная школьная формула: «только нравственно-прекрасное — благо» (μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν — SVF III 29 sq. cf. I 188). Из сочетания этих двух положений следует, что объектом нравственного выбора и целью служит в конечном счете *определенное душевное состояние*, или «совершенство разумного существа как разумного согласно природе» (Diog. L. VII 94), т. е. *добродетель*. В этих двух тезисах заключены все проблемы и противоречия этического учения Стои.

А) Дабы зло было мыслимо только как результат решения субъекта, нужно было отвести все обвинения от космической причинности. Поэтому школа разработала нечто вроде тео- или, скорее, космодицеи. Эта по преимуществу оригинальная теория (ее нельзя считать лишь вариацией на тему Plat. Rp. X 617 e) включает два основных вида теодицеи космологическую и моральную[6]. Общий и наиболее распространенный ход: то, что может показаться злом, в космических масштабах злом не является, так как служит со-

вершенству мироздания в целом или совершенствованию людей в частности (гарантия чему — промысл: SVF II 1168 sq.). Даже мировой пожар может служить очищению мира, когда порок в нем чрезмерно возрастает (Orig. C. Cels. IV 64; 75; Plut. St. rep. 15, 1040 c). Следовательно, существование физического зла, как и существование случайности, — результат дефекта познавательной способности. Для совершенного ума неизбежность некоторых издержек космического процесса очевидна. Марк Аврелий (IX 39) формулировал это так: либо целесообразность с не всегда приятными, но терпимыми последствиями, либо атомы и бессмысленный хаос.

В) Если зло не есть свойство космической причинности, оно может проистекать только из решения человека. Чтобы благо и зло носили нравственный характер, они должны быть вменимы; вменимость для стоика тождественна признанию свободы нравственного решения от внешней причинности: происходящее по внешней необходимости не вменяется (Cic. Ac. pr. II 37 — 38; Gell. N. A. VII 2; SVF II 982 — 984; 1002 — 1003). Проблема приобретала уже иной вид: как непротиворечиво соединить этот тезис и учение о причинности, не расставаясь с презумпцией *единого источника* всекосмической причинности.

Хрисипп выразил это в виде двух пунктов: 1) зависит ли вообще от человека что-нибудь еще, кроме выбора цели? и 2) зависит ли нравственное благо от чего-то еще, кроме нашего решения? Для 1): единственное, что «от нас зависит», наше «согласие» принять или отвергнуть соответствую-

щее «впечатление», или «представление» (SVF I 61; II 115; 981; 992); то же самое относится к целеполаганию. Акт выбора истинной цели (=блага), возможно, обозначался термином προαίρεσις (аристотелевский термин, — например, Eth. Nic. III 4, 1111 b 5, — редко употреблявшийся ранними стоиками, часто — Эпиктетом): это «согласие» на принятие истинного представления о благе и на действие сообразно этому. Благо и зло — ἐν προαιρέσει μόνον (SVF III 743 cf. 29: τὸ ἀγαθὸν αἱρετόν cf. 131; 142). Все, что не имеет отношения к оппозиции истинное благо/зло, — не должно быть объектом нравственного выбора (III 743 cf. M. Aur. VI 41).

Для 2) Хрисипп воспользовался разработанной им универсальной «сеткой» причин и просто наложил ее на механизм морального выбора. Основной причиной выступает «согласие». Благо есть то, представление о чем пробуждает самодостаточное влечение к нему (τὸ ὁρμῆς αὐτοτελοῦς κινητικόν — SVF III 131), это представление есть вспомогательная причина, мотив; оно не является достаточной причиной, ибо свое действие может произвести лишь будучи «одобрено» (Cic. De fat. 39 sq.; Sen. Ep. 113, 8; Plut. St. rep. 47, 1055 f; SVF II 988 989). Следовательно, счастье (=достижение нравственного блага) зависит только от решения избрать это благо как цель (cf. Sext. Adv. M. XI 30; 99). Если решение отвечает такой цели, его результат определяется как «нравственно-разумное желание» (βούλησις, voluntas — Cic. Tusc. IV 12; Diog. L. VII 115; Plut. De comm. not. 8, 1061 f; SVF III 173), которое во всех отношениях (для

Хрисиппа) ближе интеллектуальному акту оценки, нежели воле как самостоятельной способности в более позднем ее понимании.

Камень преткновения состоял в презумпции безусловного космического монизма. Сохранить при этом автономию субъекта можно было только иллюзорным способом «вплетя» якобы автономный произвол в порядок космической причинности (SVF II 1007 cf. 943). Логика учения не допускала сосуществования двух миров: интеллигибельного мира свободы наряду с царством реальной космической причинности. Соглашаясь, что автономия произвола необходима, основатели Стои все же не могли допустить абсолютной свободы произвола, ибо признать, что существует самодостаточная и неисследимая причинность из свободы, равноценно тому, чтобы допустить причинность «из ничего». Принятые посылки побуждали обосновать причинность из свободы чем-то еще, кроме нее самой. Детерминизм второго круга возникал из стремления сохранить *единый источник всей причинности*. Хрисипп попытался сделать невозможное: показать, *как* возможна свобода, — и ему ничего не оставалось делать, как объявить свободу *состоянием*, детерминированным точно так же, как любое состояние сгустка пневмы[7]. Продуктивная до этого пункта схема вылилась в бессильные попытки искать причины нравственной автономии в чем-то внешнем и предшествующем — в природных свойствах индивида, складе характера (в духе изречения Гераклита, B 119: нрав человека — его судьба), воспитании, знакомстве с философией — т. е. во всем, что есть признак

совершенства в следовании истинной цели (SVF II 1000; III 229; Sen. Ep. 95, 57). Так торжествует сократическая установка; гарантом моральности субъекта становится *знание* блага, но не личное решение; свободным может быть только мудрец (Cic. Tusc. IV 12). Проще говоря, свободен лишь тот, чье идеально-нравственное состояние души позволяет видеть в сцеплении причин благой промысл. Эта, в общем, возвышенная картина несколько портится двумя обстоятельствами: 1) чтобы стать нравственным, необходимо уже быть им — в глазах среднего индивида такой казус предстает как невероятная случайность; 2) но и мудрец тоже раб своей природы — об этом говорит вырвавшееся сравнение с собакой, привязанной к колеснице (SVF II975): человек награждается или порицается за то, что ему, в сущности, нельзя вменить — за свою судьбу (SVF II 1003 cf. 1005). Итоги космодицеи не совсем вяжутся с ее продуктивными промежуточными ходами.

Многие античные критики (в частности, Карнеад) находили решения Хрисиппа неудовлетворительными; он-де только делал вид, что спасает свободу. Киник Эномай из Гадары (у Евсевия Pr. Ev. VI 7) называл такую свободу «полурабством» (в целом SVF II 978; 988 sq.). Что сказать? Неувязки Хрисипповой схемы очевидны; с прискорбием нужно отметить, что возразить критикам по существу трудно и даже невозможно. Но все же трудно осудить Хрисиппа. Ведь он мог, не создавая себе больших сложностей, рассуждать в духе монолитного трагического сознания, весьма со-

звучного провиденциальному пафосу учения, примерно так: «Человек, по велению рока ты неизбежно должен был совершить этот поступок, а мы с такой же необходимостью должны похвалить или осудить тебя». Это было бы трагично и по-настоящему величественно. Но Хрисипп не воспользовался этим легким путем. Мало кто в античные времена затратил столько сил, сколько Хрисипп и Стоя, на обоснование автономии человеческого разума, на доказательство взаимосвязи свободы и ответственности. Примером может служить опровержение так называемого «ленивого софизма» (ἀργὸς λόγος, ignava ratio), гласящего: если известно, что кому-то нечто суждено, то бессмысленно прилагать усилия, чтобы избежать своей участи. Если считать исходную посылку софизма истинной, он неопровержим, ибо его вывод можно представить как начало ряда строгих условных силлогизмов с обратным вектором (от будущего к прошлому). Видя эту трудность, Хрисипп стремился показать ложность исходной посылки. С его точки зрения, она сама должна быть доказана, что практически невозможно для всех суждений о будущем. Как противовес Хрисипп выдвинул теорию «соопределенных» событий (συνειμαρμένα, confatalia): если в причинном ряду нет хоть одного звена, нарушается весь ряд: например, если у Лая не будет жены, то Эдип не родится и т. п. Между тем невозможно знать все будущие причины (включая решения действующих субъектов) (Cic. De fat. 13, 29 — 30; Orig. C. Cels. II 20).

2. Основы аксиологии. Поскольку благо есть единственное, что является объектом нравственного выбора (αἱρετόν), все прочее может (по другим критериям) быть лишь предпочитаемым (ληπτόν) (SVF III 131), следовательно, не должно считаться объектом, представление о котором побуждает к нравственному выбору (SVF III 118; Sext. Adv. M. XI 59). Следовательно, не существует блага помимо нравственного блага. Этот тезис формулируется как вывод из квазисиллогизма: «То, что избирается, угодно. Угодное — похвально. Похвальное прекрасно» (Plut. St. rep. 13, 1039 c cf. SVF III 88) в виде знаменитого положения, восходящего еще к Сократу: «только нравственно-прекрасное — благо» (μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν — SVF I 188; Plut. ib.; Diog. L. VII 101 cf. Plat. Gorg. 474 c; Symp. 204 e; Tim. 87 c).

Все сущее делится на *благо*, *зло* и *безразличное* (SVF III 70). Строго говоря, это тройное деление не является изобретением стоиков; ко времени Зенона оно было уже общим местом (Sext. Adv. M. XI 3) и восходило, видимо, к Платону (Gorg. 476 e). *Безразличное* (ἀδιάφορον) не имеет отношения к конечной цели и не должно быть объектом целеполагания. Однако оно может «предпочитаться» как средство и потому обладает «ценностью» (ἀξία, aestimatio).

Различие между благом и «ценностью» не сразу получило достаточную четкость. Зенон говорил, что благо обладает «высшей ценностью» (SVF I 192). Необходимые уточнения внес Хрисипп. Благо отличается от «ценности» принципиально иным характером: оно неизменно и не может быть

больше или меньше (III 72; 128; 131; 133 cf. I 192). «Высшей ценностью» оно может быть названо столь же условно, как зло — «отсутствием ценности». Именно отсюда ясно, почему для стоиков *между* благом и злом (соотв. добродетелью и пороком) нет ничего среднего, рядоположенного им (Diog. L. VII 127) и почему неприемлема метриопатия перипатетического типа. По этой же причине нельзя считать корректной формулировку Стобея (Ecl. II 79, 1 W. = SVF III 118): «безразличное» — то, что «между» благом и злом (μεταξὺ τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν). Здесь же продолжает работать сократический тезис о полезности блага: лишь на этой почве мыслимо сравнение блага и «ценности» как безусловной и относительной пользы для конечной цели разумной природы. «Ценность» есть то, что полезно в широком смысле, определяемом сферой «первичного по природе» (Diog. L. VII 94; Sext. Adv. M. XI 22; 30; SVF III 80; 127 sq.).

3. «Безразличное» и его классификация. «Безразличное» есть то, что обладает большей или меньшей «ценностью». В отличие от блага, «безразличное» есть то, чем можно пользоваться хорошо или плохо (Sext. Adv.M. XI 59; Plut. St. rep. 31, 1048 c); будучи равно безразличным относительно истинной цели, оно не одинаково по своей сравнительной «ценности». Принцип оценки — тот же универсальный критерий: степень соответствия «природе» в широком смысле. Соответствующее «природе» есть объект предпочтения (ληπτόν) и называется *«предпочитаемым»* (προηγμένον), так как обладает «ценностью», как-то: здоровье, красота, богатство и т. п. Все противное природе и соответственно лишен-

ное «ценности» (смерть, болезнь и т. п.) «непредпочитаемое» (ἀποπροηγμένον, ἄληπτον) и в силу этого избегается (термины — неологизм Зенона) (Diog. L.VII 102 — 106; Sext. Adv. M. XI 59 — 62; SVF I 191 — 196; 559 — 562; III 117 142). То, что не может быть классифицировано по этому принципу, т. е. не вызывает ни влечения, ни отталкивания и ни в каком смысле не может быть целью, имеющей ценностные характеристики, называется «безразличным» в узком смысле (уже относительно «ценности») — например, количество волос на голове и т. п.; сюда же, по-видимому, относятся «согласие» и «впечатление» («представление») (Diog. L. VII 104 — 107). Сюда можно отнести и казуистические примеры у Секста Эмпирика — две одинаковые драхмы и т. п. (все, что вызывает равное влечение или отталкивание) (XI 59 — 60).

К этому добавляется еще классификация «предпочитаемого» по функциональной значимости: предпочитаемое «само по себе» (душевные свойства); ради другого (внешние вещи) и ради себя и другого вместе (здоровье, сила и пр. телесные свойства) (Diog. L.VII 105 — 107; SVF III 133; 136; 142). Не ясно, какой смысл имеют выражения «бóльшая» и «меньшая» ценность, «полная ценность» в отличие от просто «ценности» и т. п. Сравнение SVF I 192 — 193 и Sext. Adv. M. XI 59; Diog. L. VII 105; SVF III 128; 133; 191 говорит в пользу того, по крайней мере, что «полная ценность» и просто «ценность» — одно и то же. Есть неясности с классификацией видов «ценности» (не совпадают Diog. L. VII 105 и SVF III 124 sq.).

Благо = добродетель = счастье
ἀγαθόν, bonum

Зло = порок = несчастье
κακόν, malum

избираемое ради него самого
αἱρετόν, expetendum

отвергаемое
φευκτόν, fugiendum

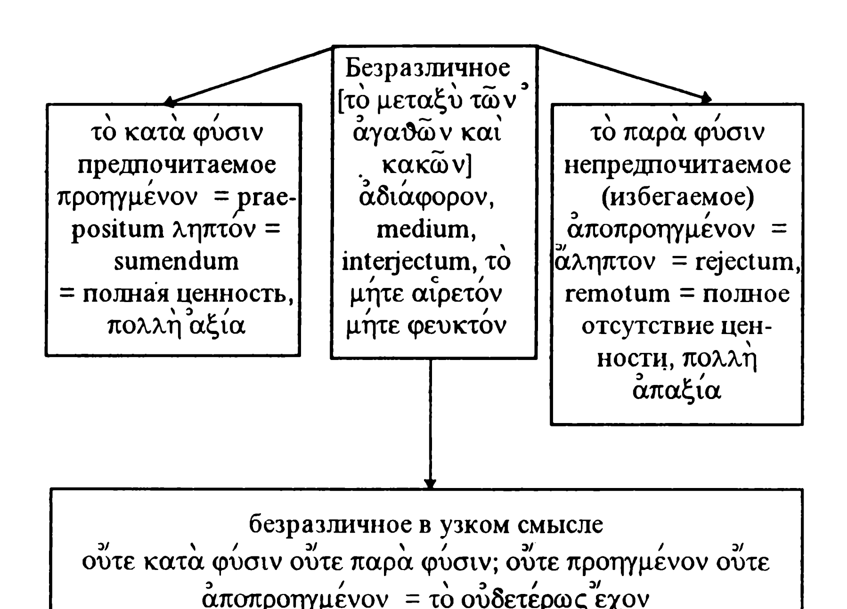


Рис. 7

§3. Благо и деятельность. Аретология

1. Добродетель и разделение блага. Поскольку благо мыслимо только как определенное состояние пневмы, а именно разумное, то итоговое определение блага (и соответственно, конечной цели) звучит так: «совершенство разумного существа как разумного согласно [его разумной] природе» (Diog. L. VII 94). Такое состояние душевной пневмы тождественно *добродетели* (ἀρετή, virtus). Добродетель поэтому есть не просто состояние (ἕξις) (SVF II 173; III 266; 384), но *состояние законченное и не подверженное изменениям* (διάθεσις — аристотелевский термин — уже у Зенона: Plut. Virt. mor. 3, 441 c; Хрисипп: SVF II 393; III 104; Sext. Adv. M. IX 153 sq.); иначе — «согласованное неизменное состояние» (διάθεσις ὁμολογουμένη — Diog. L. VII 89), т. е. разум в состоянии совершенства. В конечном счете «неизменное состояние ведущего начала души» (τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσις — Plut. Virt. mor. 3, 441 c) — видимо, нормативное школьное определение, еще Зеноново.

Сократовская изоморфность блага, знания и добродетели сохраняет силу. В отвлеченно-теоретическом, созерцательном своем аспекте добродетель по преимуществу тождественна «мудрости» (σοφία, sapientia); реально же «мудрость» существует как «разумение» (φρόνησις, prudentia). Практическая направленность учения повелевала не ограничиваться только чистым знанием: добродетель есть искусство «теоретическое и практическое«, «искусство жизни» (SVF III 202), а «разумная жизнь» — синтез умозрительной и деятельной (Diog. L. VII 130; Sext. Adv. M. XI 170). Поэтому

«разумение» определяется как а) *знание* блага, зла и безразличного и б) того, что следует, а чего не следует *делать*, т. е. тоже как «искусство жить [разумно]» (Diog. L. VII 92; Cic. De off. I 43, 153; SVF II 174; III 262 sq.).

Совершенное состояние души отличается четырьмя традиционными свойствами: оно разумно, справедливо, мужественно и упорядоченно (Diog. L. VII 100). Соответственно, существуют 4 вида добродетели: разумение, справедливость, мужество и благоразумие (или целомудрие — как неповрежденность разумного состояния) (σωφροσύνη — Diog. L. VII 92). Та же сократовская традиция побуждала подчеркивать, что добродетель *едина*, а разновидности суть результат применения ее к различным практическим областям — наподобие того, как отдельные боги суть проявления единого Зевса-пневмы. Уже у Зенона (сомнения А. Грезера в этом отношении непонятны)[8] отдельные виды определяются через разумение: например, справедливость — разумение в делах воздаяния и т. д. (Plut. St. rep. 7, 1034 c; Virt. mor. 2, 441 a; Diog. L. VII 92 — 93; Sext. Adv. M. IX 153). Если перевести это на язык «категорий», то добродетель вообще представима как ποιόν, а ее разновидности — как ἰδίως ποιόν — Plut. Virt. mor. 2, 441 a cf. 440 ef; SVF III 2 80, т. е. как качественно различные проявления единой добродетели. Возможно, впрочем, что Хрисипп, в отличие от Зенона, допускал и субстанциальное различие добродетелей (см.: SVF III 255).

Таким образом, добродетель в собственном смысле можно определить как *знание блага и зла* (SVF I 374 = III 256).

Наконец, добродетель определяется через счастье (εὐδαιμονία, beata vita): *добродители довольно для счастья* (Diog. L. VII 97; 127; Cic. Tusc. II 29; SVF III 57). Добродетель, таким образом, есть основная и внутренняя причина счастья; следует добавить, что это единственно мыслимый тип ситуации, когда основная причина для своей реализации не нуждается во вспомогательных. Если, далее, добродетель и счастье связаны аналитически, то, как заметил Кант (Кр. Пр. р. ч. I, кн. II, гл. 2, V), субъект, в максиму поведения которого такое счастье входит как цель, должен приравнять себя к божеству, что и произошло со стоическим мудрецом.

Очень важное понятие о «всеобщем смешении» подтверждается и в этике — все добродетели смешаны в одной (κρᾶσις, σμῆνος ἀρετῶν — SVF III 255; I 374). Отсюда следует, что нельзя обладать одним видом добродетели, не обладая другим и добродетелью в целом; если нет хоть одного, нет ничего. Эта аналитически трактуемая связь выражается понятием «взаимного следования добродетелей» друг из друга (ἀντακολουθία τῶν ἀρετῶν, conjunctio virtutum Diog. L. VII 125; SVF III 295). Отсутствие хоть одного вида добродетели автоматически означает порочность. «Схема» пороков есть зеркальное отражение «схемы» добродетелей: кто обладает хоть одним, обладает всеми (SVF III 661).

Благо должно быть либо добродетелью, либо чем-то ей причастным. На этом принципе основаны все классификации нравственных благ (SVF III 95 sq.). Наиболее общие:

1) душевные блага (=добродетели) и внешние (причастное им) — Sext. Adv. M. XI 22; Cic. De fin. III 55; 2) параллельное деление на блага-цели (τελικά), избираемые ради них самих, блага-средства (ποιητικά) и цели-средства (добродетели Diog. L. VII 96 cf. 91 — 95; SVF III 109 cf. Sext. Adv. M. XI 46; не слишком вразумительно и связано, может быть, типологически с делением предпочитаемого и ценностей); 3) чистые (ἄμικτα) — знание — и смешанные (хорошие дети) — Diog. L. VII 98; SVF III 101; 4) предрасположение (=добродетель), обладание (=привычки), то и другое вместе (=действие) — Diog. L. VII 98; 5) постоянные (добродетель) и преходящие (ib. 98 и т. д.). Большая часть этих классификаций неработоспособна в силу тавтологичности и очевидной некорректности (ибо «смешанное благо», например, уже не может быть чисто нравственным). В духе сократической традиции (Hipp. Mai. 295 c; Gorg. 474 d) благо определялось, наконец, как нравственная польза, которая могла, в свою очередь, заключаться лишь в обладании добродетелью (Diog. L. VII 94; 97; 103; Sext. Adv. M. XI 22).

2. Принцип долженствования. Поступок. Цель. Если логос задает масштаб и избирается как конечная цель разумной природы, тождественная добродетели, то должен существовать регулятивный принцип, т. е. императив, диктующий избрание цели и регулирующий нормы следования этой цели. Лишь здесь добродетель становится подлинно практической, и этика, собственно, начинается лишь там, где появляется императив. Если человек *знает*, что такое благо, и

способен избрать его, он *должен* это делать. Императив выступает, следовательно, как *нравственный закон*, обладающий свойством внутреннего принуждения.

В свое время Поленц не уставал повторять, что принцип «ты должен» звучит совершенно не по-гречески и явно «вывезен» с Востока. Тем не менее такой принцип неизбежен в любой этической системе, ибо никакая этика не мыслима без императивов. Весьма близко к отчетливой формулировке принципа этического долженствования подошел уже Демокрит (В 84; 101 = 604; 607 Лурье).

По логике учения природный неписаный закон — мерило (κανών) блага и зла, справедливого и несправедливого (SVF III 314 возможно, следуя Аристотелю Rhet. I 13 — 14, 1373 b 1 sq.). Общее определение: «верный разум» (ὀρθὸς λόγος, summa, recta ratio), предписывающий, что следует делать, а чего не следует (SVF II 1003; III 323; 332; 613 — 614; Cic. De leg. I 6, 18; I 12, 33). Здесь проявляется та же двойственность, что заложена в понятии «природа»: вместо одного императива мы находим два — собственно нравственный и, так сказать, «природный». Эта двойственность, допущенная, видимо, уже Зеноном (Cic. Ac. pr. I 37), и стала главной причиной трудностей.

Вопрос об автономности этики для стоиков не существовал: закон, видимо, с легкостью должен был появляться в голове любого разумного существа из присущих ему разумных задатков. В широком «природном» значении принцип долженствования передается понятием «надлежащее» (καθῆκον, officium — часто переводится как «обязан-

ность»)[9]. Согласно школьной традиции, Зенон выводил это понятие от καθήκω («налагаю»): «надлежащее» есть то, что «налагается» природой. Зенон, конечно, не изобрел это слово[10], но первый стал систематически употреблять его как термин. Καθῆκον выражает «природную» (в широком смысле) целесообразность всякого действия, направленного на сохранение и поддержание собственного существования. Сфера применения «надлежащего», таким образом, задана «первичной склонностью» и распространяется на все живое, в том числе и на растения (Diog. L. VII 107). «Надлежащее» это «действие, свойственное (οἰκεῖον) природным установлениям» (ib. 108), то, к чему побуждают человека его природные задатки (Cic. De fin. III 58; SVF III 264 cf. 492; 494).

Из сказанного ясно, что «надлежащее» не может быть тождественно нравственному выбору и что Диоген Лаэртий допускает неточность, определяя его как «действие, избираемое разумом» (VII 108), — если только не понимать под «логосом» мировой разум, совпадающий с космической природой (как в Cic. De nat. deor. II 58 или Diog. L. VII 149). Тем более ясно, что невозможно отождествлять «надлежащее» с нравственным долгом (как это делает Р. Хирцель[11]).

Напротив, рассмотренное с подлинно нравственной позиции, «надлежащее» оказывается включенным в сферу внешней мотивации, тех «природных» вещей, которые соответствуют «безразличному» в широком смысле (SVF III 499). Сфера «надлежащего» столь же условно помещается «между» добродетельными и порочными действиями, как

«безразличное» — между благом и злом. Именно в этом смысле оно называется «средним надлежащим» (μέσον καθῆκον, medium officium — SVF III 499; Cic. Ac. post. I 37; De fin. III 58). Деление «надлежащих» действий воспроизводит классификацию объектов этих действий «безразличных», «природных» вещей. Собственно, «надлежащее» изоморфно «предпочитаемому» (чтить родителей, заботиться о друзьях и т. п.), «ненадлежащее» «непредпочитаемому» и, наконец, ни то, ни другое — «безразличному» в узком смысле (собирать хворост и т. п.) (Diog. L. VII 108).

В функциональном отношении «надлежащие» действия делятся на *безусловные* (ἄνευ περιστάσεως), т. е. несомненно естественные (например, заботиться о здоровье), и *обусловленные* (περιστατικά), причем к последним может относиться откровенно противоестественное действие (самоослепление по примеру Эдипа — ib. 109). Смысл этого деления станет яснее по ходу изложения. Сюда же примыкает уточняющее деление действий на «постоянно» и «не постоянно» надлежащие. Таким образом, наряду с «безусловно» (или «постоянно») «надлежащим» принципиально мыслимы действия, которые становятся «надлежащими» лишь при определенных обстоятельствах.

Здесь появляются как минимум два вопроса: 1) можно ли представить «ненадлежащее» действие, целиком определенное «природными вещами», и 2) мыслимо ли нравственное действие, материей которого было бы нечто противоесте-

ственное. Если на первый вопрос можно смело ответить отрицательно, то со вторым дело обстоит не так просто. К нему мы вернемся ниже, когда речь вновь зайдет о загадочных καθήκοντα περιστατικά.

А пока можно констатировать следующее: по Зенону, «надлежащим» называется такое действие, в пользу которого можно привести «убедительное обоснование» (εὔλογος ἀπολογισμός; εὔλογος ἀπολογία Diog. L. VII 107 108; probabilis ratio — Cic. De fin. III 58). Значение термина εὔλογος до сих пор вызывает разногласия. По одной версии, он выражает «природную» обоснованность всякого действия, т. е. его целесообразность с точки зрения здравого смысла[12]. По другой — качественное различие в знании, которыми люди руководствуются в своих действиях: «надлежащее» — это действия немудрого большинства; не ведая подлинно нравственных целей, оно способно лишь следовать велениям природы. С точки зрения мудреца, преследующего одну безусловную цель, такие действия имеют лишь «вероятное» обоснование (этот оттенок смысла подчеркнут в переводе Цицерона; см. также: Sen. De ben. IV 33, 1sq.; Epict. Diss. II 6, 9; 10, 5)[13]. Сторонники различных версий энергично критикуют друг друга, — и это я могу счесть лишь очевидным недоразумением. Дело в том, что обе версии имеют право на существование, они не противоречат друг другу, но взаимно дополняют друг друга. Впрочем, как будет видно ниже, значение термина εὔλογος не исчерпывается и этим (нелишне также вспомнить определение «воли» — εὔλογος ὄρεξις — выше, с. 153).

Нравственная (в собственном смысле) обязательность действия передается оригинальным термином κατόρθωμα (recte factum — Cic. De fin. III 59; Ac. post. I 37). Κατόρθωμα определяется как «действие согласно добродетели» (SVF III 494), совершаемое по требованию нравственного закона (νόμου πρόσταγμα — SVF III 520), т. е. морально законодательствующего разума, а не «природы» в широком смысле. Синонимически употребляется термин «совершенное надлежащее» (τέλειον καθῆκον, perfectum officium — SVF III 494; 500; Cic. De fin. III 59).

Для правильного понимания терминов καθῆκον и κατόρθωμα необходимо прояснить их отношение друг к другу, с одной стороны, и отношение к понятию «природа» — с другой.

В самом общем плане отношение между καθῆκον и κατόρθωμα можно представить как отношение *материи* действия и его *принципа*. Прежде всего в пользу этой версии свидетельствует определение καθῆκον как «основы и материи добродетели» (ἀρχὴ καὶ ὕλη τῆς ἀρετῆς Plut. De comm. not. 23, 1069 e). Об этом же говорит и определение κατόρθωμα через καθῆκον: κατόρθωμα есть такое καθῆκον, в котором реализована вся обязательность не только неразумной, но и разумной жизни. «Совершенным» считается «надлежащее», достигшее необходимой полноты во всех «пунктах» (ἀριθμοί, numeri — Diog. L. VII 100; SVF III 222; 500; Cic. De fin. III 23). Отсюда следует, что «совершенное» надлежащее отличается от «просто» надле-

жащего не по материи (возможная материя всех действий одна и та же), но по специфическим условиям совершения действия, главным из которых (как будет видно ниже) являются идеальные нравственные качества субъекта действия. Мудреца можно распознать не по тому, *что* он делает, а по тому, *как* делает. Итак, κατόρθωμα есть принцип, «как» действия, то, что совершается «правильно и должным образом» (ὀρθῶς καὶ δεόντως — SVF III 515; этот оттенок смысла подчеркнут в переводе Цицерона — *recte* factum). Отношение κατόρθωμα и καθῆκον до некоторой степени напоминает отношение кантовских категорического и гипотетического императивов.

На основании этого можно сделать выводы, имеющие значение для определения самого характера стоической этики. Если добродетельные действия не имеют иной материи, кроме содержания «средних обязанностей», добродетель уже *не может оставаться чисто созерцательной*. Созерцательная добродетель имела бы материей исключительно самое себя, но не окружающую жизнь. Однако такая добродетель стоиков не устраивала. Жизнь должна быть не просто созерцательной и не просто деятельной, но *разумной*, т. е. сочетать умозрение и деятельность (Diog. L. VII 130). Единая «природная» материя всех действий и есть то, что не позволяет мудрецу превратиться в отшельника-созерцателя и обеспечивает *практический* характер стоической этики. Мудрецу никто не нужен (с точки зрения его внутреннего совершенства). Однако он избирает себе друзей хотя бы ра-

ди того, чтобы добродетель дружелюбия *не бездействовала* (Sen. Ep. 9, 8 cf. 13). *Внутреннее совершенство требует выражать себя в действии, и эта потребность заложена в человеческой природе.* Практический дух Стои весьма отличается от платонического с его приматом созерцания и отождествлением философии с подготовкой к смерти, с освобождением от всего телесного (Plat. Phaedon 64 a; 65 d; 83 ab; Albin. Epit. 2, 2).

Однако если материя действия сама по себе не имеет значения для достижения конечной цели (добродетели), то единственным способом отношения принципа к материи может быть *выбор* «предпочитаемого» из сферы «безразличного», выбор, сделанный «благовременно» и с «предвосхищением» (εὐλόγιστος ἐκλογή — Plut. De comm. not. 26, 1071 a); в нем проявляется «энергия» добродетели (ἐνέργεια τῆς ἀρετῆς — SVF III 766). В этом числе достижение цели можно представить как *разумный выбор* того, что само по себе целью не является, но обладает лишь «выборной ценностью» (ἀξία ἐκλεκτική — термин, возможно, введен Антипатром из Тарса Plut. ib.). Здесь нам становится понятнее, почему «ценность» обозначалась трудноопереводимым термином δόσις (букв. «дар», «приобретение»; введен, возможно, Диогеном Вавилонским). Δόσις, собственно, есть акт суждения, «придающей» вещи «ценность» (SVF III 124 125; 684). «Выбор», стало быть, есть единственный способ практического существования добродетели; в нем находит свое выражение нравственное совершенство мудреца, который тем

самым словно «обречен» на деятельность и не может ограничиться чистой медитацией или чем-то подобным.

Вот как объясняет это Сенека Луцилию: «Так что же, если крепкое здоровье, и покой, и отсутствие страданья ничуть не мешают добродетели, ты не станешь к ним стремиться? — Почему же? Но стремлюсь я к ним не как к благам, а потому только, что они не противны природе и я принимаю их по здравому сужденью. Какое же в них будет тогда благо? Только одно: правильность выбора. Ведь когда я беру одежду, какую мне подобает, когда гуляю, сколько положено, когда ужинаю, как мне должно, то не ужин, не прогулка, не одежда суть блага, а мое обращение с ними, мое умение соблюсти в каждом деле отвечающую разуму меру. Я и сейчас повторю: выбрать чистую одежду — это достойный предмет стремления, потому что человек по природе — существо чистое и опрятное. Выходит, благо есть не сама по себе чистая одежда, а выбор чистой одежды, так как благо не в самой вещи, а в ее выборе, и честность заключена в нашем действии, а не в том, на что оно направлено» (Ер. 92, 11 — 12, пер. С. Ошерова).

Все дело, писал Хрисипп, в *разумном настрое* (ἕξις λογική): важно нравственное отношение к делу, а не материя дела; ведь часто бывает, что пьяный или ребенок бессознательно говорят и совершают то же самое, что ответственный, разумный человек (SVF III 512).

Итак, «совершенное надлежащее» есть такая характеристика действия, которая выражает идеальное нравственное

долженствование и ориентацию на единственное благо — собственное совершенство в добродетели, а добродетель при этом есть тот единственный *долг*, который является конечной нравственной *целью* (cf. Diog. L. VII 98; SVF I 557). Между тем «простое надлежащее» целиком определено своей материей, то есть «соответствием природе».

Опираясь на эти выводы, мы можем лучше понять значение εὔλογος в определении καθῆκον. Большинство людей не руководствуется безусловной нравственной целью. Недостаток их поведения заключен не в незнании того, *что* они делают, а в незнании *истинной цели*. На вопрос: зачем ты живешь? — носитель подлинно нравственного сознания без колебания ответит: «Ради добродетели». Между тем большинству такой вопрос может показаться даже неуместным. Обычный человек скажет: «Я живу как все, просто живу и нахожу это естественным». Такие люди не задумываются, ради чего в конечном счете они совершают свои поступки. По жизни их ведет здравый смысл, подсказывающий, что́ целесообразно с точки зрения «естественных» человеческих потребностей. Иерархия ориентиров здесь фундаментально искажена: то, что должно быть только средством, становится целью. С подлинно нравственной точки зрения такие псевдоцели являются условными, «вероятными», ибо не ведут *безусловно* к истинному счастью (Cic. De fin. III 20; Sen. Ep. 92, 12); они полностью определены *материей* действия, хотя в то же время абсолютно естественны. Различие между «природным» (в широком смысле) и подлинно нравственным

целеполаганием также можно проиллюстрировать кантовским различием между гипотетическим и категорическим императивами.

При всем этом, однако, «природа» остается общей почвой для императивов любого уровня: «Природа ведет к добродетели» (Diog. L. VII 87). Сохранять «природную» основу целеполагания невозможно без четкого разграничения двух значений понятия «природа». Если «надлежащее» определяется как «следование» природе в жизни (τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ или ἐν βίῳ — соответственно, для неразумных и разумных существ — Diog. L. VII 107; SVF I 230), то здесь, конечно, «природа» берется в самом широком смысле. Но если, в свою очередь, есть «жизнь согласно добродетели», а добродетель, или конечная цель (τέλος), определена Зеноном как «жизнь согласно (ὁμολογουμένως) с природой» (Diog. L. VII 87), то очевидно, что здесь речь идет о «природе» в ее разумно-нравственной ипостаси, т. е. о мировом морально-законодательствующем разуме (ὀρθὸς λόγος).

Весьма соблазнительно было бы выстроить ряды: καθῆκον ἀκολούθως ζῆν ἐκλογή — σκοπός (локальная цель); κατόρθωμα — ὁμολογουμένως ζῆν — αἵρεσις — τέλος (конечная цель). Однако источники не дают основания считать ἀκολούθως и ὁμολογουμένως строгими терминами: в большинстве случаев они не стоят в иерархическом отношении друг к другу и часто используются синонимически (например, SVF I 79; III 4). То же самое в той или

нной степени верно для чрезвычайно запутанного отношения между ἐκλογή и αἵρεσις, σκοπός и τέλος (см., например, SVF III 3; Plut. De comm. not. 26, 1071 a sq.; Cic. De fin. III 22).

Итак, «надлежащее» есть только предпочтение чего-либо из «природных» вещей, между тем как нравственное действие определяется выбором подлинного блага (SVF III 494; Plut. St. rep. 15, 1041 a). Именно поэтому между добродетелью и пороком не может быть ничего среднего: все, что не есть добродетель, — порок. В силу этого все добродетели равны (все они блага) и все пороки равны тоже (хотя и не подобны по материи — SVF III 528). «Надлежащее» помещается «между» добродетелью и пороком лишь в том смысле, что *его нельзя a priori отнести ни к той, ни к другому*, как нельзя заранее определить истинность или ложность высказывания «самого по себе», вне отношения к конкретным условиям. В этом обстоятельстве так же находит свое выражение «вероятность», т. е. небезусловность «надлежащих» действий, которые являются чем-то «средним» в силу полной определенности собственной материей. Но с точки зрения принципа, принятого в максиму произвола (или с точки зрения конечной цели) всякое реальное действие необходимо будет либо хорошим, либо дурным, и в этом смысле «между» добродетелью и пороком не может быть ничего «среднего» (вопреки ошибочному утверждению Стобея — Ecl. II p. 96, 18 = SVF III 501). «Надлежащее» — это «природное» действие, которое обязательно оказывается хорошим или дурным в зависимости от обстоятельств своего совершения (т. е.

внутреннего настроя субъекта действия) — подобно тому как «нейтральное само по себе» высказывание обязательно бывает истинным или ложным в зависимости от обстоятельств своего применения. Добродетельность или порочность действия так же входит в его определение, как истинность или ложность — в определение высказывания.

Все сказанное можно суммировать в схеме, предложенной Дж. Ристом[14].

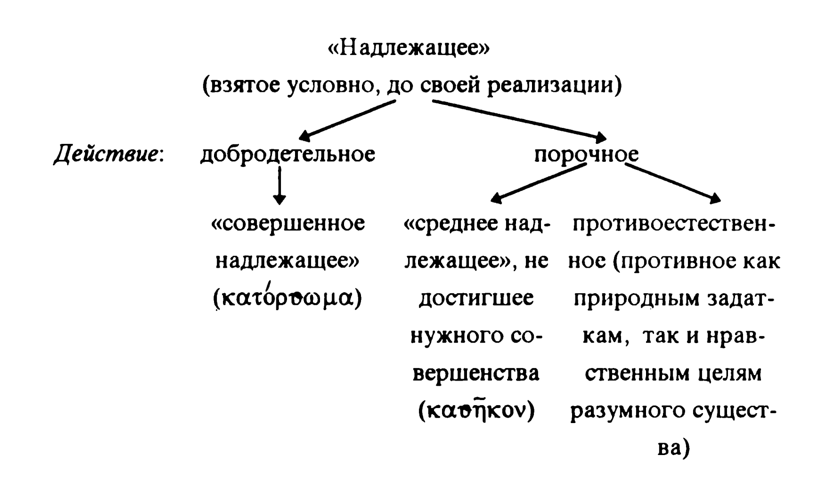


Рис. 8

Эта схема дает возможность лучше понять, что совершенно «безразличное» по материи действие (до его совершения) — например «разговаривать» — после своей реализации не может остаться безразличным в нравственной систе-

ме координат и необходимо окажется хорошим или дурным. И зависит это от единственного принципиально важного обстоятельства: *принимает ли субъект действия «безразличное» за благо или сохраняет истинную иерархию нравственных ценностей.*

В учении о καθῆκον и κατόρθωμα остаются еще неясности, которых и коснусь ниже. Пока можно удовлетвориться таким итогом. «Надлежащее», собственно, есть то, что направлено на сохранение и воспроизведение жизни (как индивидуальной, так и общественной): это класс действий, смысл и цель которых полностью детерминированы *содержанием* «природных вещей», той предшествующей и внешней причинностью, которая не зависит от нравственного расположения субъекта действия. Напротив, κατόρθωμα есть нравственный *принцип* действия, заключенный по преимуществу в неизменно-верном отношении к «безразличному», принцип, исполнение которого полностью «зависит от» субъекта и в котором высшее проявление нравственной свободы совпадает со свободой по отношению к внешнему, «безразличному»; здесь, наконец, находит свое выражение главный стоический императив: *избирай целью собственное разумное совершенство.*

Тем более важно выяснить способ достижения этого совершенства, которое для конкретного индивида естественно сводится к освобождению от всего, что противно благу, т. е. от порока.

3. Порок, страсть и способ их преодоления. Порок, как и добродетель, есть διάθεσις (SVF III 104; Plut. St. rep. 18,

7*

1042 c), т. е. *устойчивое интеллектуально-нравственное состояние*, общая наклонность к греху. Проявление порочности (κακία) тождественно прегрешению (ἁμάρτημα, peccatum — SVF III 661; Cic. De fin. IV 56); причина его — «ложное представление», или «мнение» (ψευδὴς ὑπόληψις, δόξα — SVF III 28; 172), о благе и зле. Суть ошибки — отождествление блага с чем-то из сферы «безразличного». Порочность есть такое состояние, когда ведущее начало неспособно выносить верные суждения. В терминах физики это — «атония» пневмы (SVF III 473), когда ведущее начало становится «дряблым» и не может четко отличать верные представления от неверных. Именно тогда «безразличное» начинает казаться человеку благом: например, сребролюбие есть «согласие» на представление о том, что деньги — благо (Diog. L. VII 111; Cic. Tusc. IV 11, 26). Человек начинает стремиться к тому, что само по себе недостойно быть предметом стремления, или избегать того, что вообще недостойно внимания (Sen. Ep. 75, 11).

Страсть (πάθος, perturbatio) есть проявление порочности, но в отличие от нее не является неизменным состоянием: это импульс, подпадающий под нравственную оценку. Четыре главных страсти: скорбь, или печаль (λύπη, aegritudo), страх (φόβος, metus), вожделение (ἐπιθυμία ἄλογος ὄρεξις; libido = immoderata appetitio) и наслаждение (ἡδονή, voluptas). Эти так называемые γενικὰ παθήματα почти в том же виде перечислены уже у Платона (Lach. 191 d). Страх и скорбь возникают из превратного представ-

ления о зле (скорбь — «свежее представление (δόξα πρόσφατος) о присутствующем зле» и т. п.), вожделение и наслаждение — о благе. Наслаждение и скорбь относятся к настоящему (присутствию мнимого блага и зла), страх и вожделение — к будущему:

	мнимое благо	*мнимое зло*
настоящее	наслаждение	скорбь
будущее	вожделение	страх

(общее — SVF III 385 sq.; Cic. Tusc. III 11, 24; IV 6, 11 cf. Arist. Rhet. II 5, 1382 a 20 sq.).

Рис. 9

Каждая из страстей имеет несколько разновидностей, перечисляемых со стоической скрупулезностью (Diog. L. VII 110 sq.; SVF III 391 sq.). Нетрудно заметить, наконец, что определение вожделения ближе всего к определению страсти как таковой.

Подход к оценке страсти у Зенона и Хрисиппа непосредственно зависел от понимания природы импульса; Зенон, ориентируясь на физическую сторону явления, определял страсть как «неразумное и противоестественное движение души, или слишком сильный импульс» (ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν τῆς ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα — Diog. L. VII 110; SVF I 206), с которым ослабленный логос не в силах совладать. Ясно, что «слишком сильный», «избыточный»

относится именно к состоянию пневмы (соблазнительную параллель с логико-грамматическим «плеоназмом» трудно обосновать — см. Sext. Adv. M. VIII 292; 294; Pyrrh. II 146 sq.; 159). Зенон видел в страсти, как и в импульсе, прежде всего физическое (или, скорее, физиологическое) следствие неверного суждения. Вероятно, такого же мнения держался и Клеанф (SVF I 526; 570). Хрисипп ясно видел недостаток этого определения: констатируя чрезмерную «деформацию» пневмы ведущего начала, оно не поясняет причины явления. Поэтому Хрисипп, формально сохранив Зеноново определение (κίνησις ψυχῆς ἀπειθὴς τῷ λόγῳ — SVF I 205 = III 378; 462), отождествил страсть с *ошибочным нравственным суждением* (просто импульс — практическое суждение «вообще») (SVF III 378 sq.; 457 sq.; Diog. L. VII 111), чем прояснил «логическую» природу страсти. Для Хрисиппа причиной страсти является силлогизм, либо неверный по исходным посылкам, либо некорректно построенный. «Неповиновение» разуму есть отклонение от велений всекосмического «верного разума» (τὸ ὑπεναντίον τῷ ὀρθῷ λόγῳ — SVF III 386); речь не может идти, конечно, о частном разуме конкретного человека, в котором непосредственно возникает ложное мнение (οἴησις, δόξα — Diog. L. VII 115; SVF II p. 40, 21 sq.) и происходит утрата ориентиров. Отсутствие таких ошибок, *«апатия»*, есть, напротив, полное согласие с предначертаниями Зевса.

Итак, для Хрисиппа страсть есть ложное суждение; его причиной, в свою очередь, может быть такое воздействие «впечатлений», или «представлений», которое как бы по-

нуждает разум к ошибке, если его способность суждения ослаблена (ἀσθενὴς συγκάταθεσις — SVF III 172; 389; 548). Слабость «согласия» подразумевает неспособность «предвосхищать» события, правильно реагировать на них и сохранять по отношению к ним внутреннюю свободу; человек, не способный оценить замыслы провидения, лишенный истинной иерархии благ, неизбежно увлекается потоком внешних вещей и стремится к тому, что недостойно внимания (Cic. Tusc. IV 11, 26 sq.; Sen. Ep. 75, 11).

Страсть идет как бы «от головы», и для ее возникновения нужен достаточно развитой логос, способный впасть в заблуждение, чего не могут дети и животные (SVF III 461; 477 etc.). Такая схема создавала немало трудностей. Как, например, объяснить, что страсть со временем затухает, хотя причина ее остается без перемен, или наоборот? Понятно, рассуждал Хрисипп, что страсть не может сводиться только к одному суждению хотя бы потому, что страсть есть состояние пневмы. На психофизическом уровне она проявляется в противоразумных деформациях пневмы, которые суть побочный эффект ошибочного суждения (SVF III 463). Скорбь может быть определена как «неразумное сжатие» душевной пневмы под влиянием ошибочного представления о присутствии зла и т. д. Возбуждение и затухание страсти можно объяснить изменениями в «напряжении» пневмы: суждение может возникать и исчезать мгновенно, а состояние пневмы не всегда поспевает за ним, так как обладает большей инерцией (см. SVF III 466 — 467). Поэтому Хри-

сипп и считал целесообразным описывать страсти на уровне явления через физиологические эпифеномены, характеризующие ту или иную «атонию» (συστολή — родовой термин для обозначения патологических деформаций душевной пневмы; по предположению А. Грезера, мог быть заимствован Зеноном у врача Герофила) пневмы:

	Неразумное (ἄλογος):
скорбь — συστολή, μείωσις —	«сжатие», «уменьшение»
наслаждение — ἔπαρσις, διάχυσις —	«возрастание», «разлитие»
страх — ἔκκλισις	«уклонение»
вожделение — возм., ὄρεξις	«возбуждение»

(Diog. L. VII 111 sq.; SVF III 391 sq.; 463).

Рис. 10.

Все говорит о том, что Хрисипп неявно вынужден был вернуться к Зеноновой схеме, так и не найдя способа описать страсть только как суждение. Здесь еще раз становится ясно, что сколько-нибудь правдоподобную психологию нельзя целиком взять из головы; она не может иметь отвлеченно-умозрительный характер, но должна опираться на эмпирические данные, в том числе (или даже преимущественно) на опыт самонаблюдения.

Поскольку страсть в любом случае свидетельствует о нарушении истинных критериев оценки, поскольку это скорее

болезнь логоса, чем природная данность (Cic. Tusc. IV 29 — 32; SVF III 421 sq.), она подлежит безусловному устранению. Материально наполненный императив гласит: *добивайся «бесстрастия»* (ἀπάθεια). «Бесстрастие» тождественно нравственному совершенству, или «благострастию» (εὐπάθεια)[15], эпифеномену исключительно здравых суждений логоса, связанных, в свою очередь, с хорошим «напряжением» пневмы (εὐτονία — SVF III 473). «Благострастие» есть родовое обозначение трех «благих страстей»: «радость» (χάρα, gaudium), возникающая из верного знания о настоящем благе — в противоположность наслаждению; «разумное желание» (βούλησις, voluntas) — из устойчивого стремления к истинному благу — в противоположность вожделению; «благоосмотрительность» (εὐλάβεια, cautio) — разумное уклонение от будущих зол (близкое к понятию ὑπεξαίρεσις) — в противоположность страху. Скорбь не имеет разумной противоположности, так как для мудреца зла в настоящем не существует (Diog. L. VII 116; Cic. Tusc. IV 11 — 14; 66 — 68; Sen. Ep. 23, 2; 59, 2; общее: SVF III 431 — 442). Поскольку добродетель (как διάθεσις) есть постоянство в следовании избранной цели, латинским эквивалентом «благострастия» выступает constantia — интеллектуально-нравственное постоянство, «собранность», не поддающаяся вредным влияниям (Cic. Tusc. IV 14; Sen. De const. sap. 9, 1 — 3; 14, 1). Эта связь проясняет механизм терапевтического воздействия философии, главная задача которой — содействовать обретению «бесстрастия».

Логика рассуждения задается Хрисипповым рационализмом (возможно, в сочинении «Терапевтик» — SVF III 457, имевшем, по видимости, широкое хождение как образец для позднейших стоиков, может быть, для Сенеки). Если страсть происходит из суждения, воздействовать на нее в момент появления бессмысленно. *Лучшая терапия — в профилактике*. Человек должен воспитывать в себе безразличие ко всему «безразличному», делать себе нечто вроде интеллектуальной прививки. Чрезвычайно важна готовность ко всему, проистекающему из знания блага, зла и безразличного; именно неожиданность, застигающая врасплох, и есть подлинная причина сильного воздействия представлений, противостоять которым способно лишь постоянство бесстрастия (SVF I 576; общее: Cic. Tusc. III 15, 31 sq.).

4. Нравственный идеал и его пластическое выражение. Пластическим выражением нравственного идеала выступает *мудрец*. Учение о мудреце может быть представлено как итоговый раздел теоретической этики (хотя он и не отражен в ее разделении), несущий большую «идеологическую» нагрузку — показывающий исполнимость императива. Если мудрость определяется как «знание вещей божественных и человеческих» и тождественна добродетели как знанию блага, зла и безразличного, то ее практический элемент — «искусство жить» — является следствием совершенного знания (Sext. Adv. M. VII 42 — 44; XI 200 — 201; Cic. Ac. pr. II 23; SVF III 35). Таким образом, в практическом отношении мудрость тождественна идеально-постоянному нравственному на

строю, который позволяет всегда исполнять должное (=κατορθώματα — SVF III 515; Cic. De fin. IV 15).

Единственной конечной целью мудреца, которая есть, также и долг, является его *собственное совершенство в добродетели.* «Искусство жить», собственно, и состоит в том, чтобы (как говорил Аристон Хиосский) относиться к «безразличному» безразлично, то есть с полным «бесстрастием». Стоиков часто и весьма ошибочно упрекали в полном бесчувствии, граничащем с душевной черствостью (Крантор у Cic. Tusc. III 6, 12). Между тем «апатия» вовсе не означает бесчувствие; это, в точном смысле слова, лишь отсутствие «страстей». Более того, мудрец — тоже человек и не может не чувствовать того же, что и всякий другой, хотя, в отличие от прочих людей, он не позволяет своим ощущениям развиться в страсти. «И в душе мудреца, — как говорил Зенон, остается рубец, даже когда рана зажила. Поэтому он чувствует какие-то подобия и тени страстей, но самих страстей избегает» (Sen. De ira I 16, 7 = SVF I 215 cf. De const. sap. 3; 10; 19). Все эти нюансы греческого ἀπάθεια сложно было передать по-латыни одним словом; приходилось переводить описательно (например, как «спокойствие души» — tranquillitas animi; Сенека специально разъяснял этот вопрос Луцилию — Ep. 9, 2).

Упреки в адрес стоического «бесчувствия», впрочем, не совсем безосновательны, но в другом отношении (в котором античные критики не отдавали себе отчета). Если главное

для мудреца — его собственное совершенство, то прочее ему безразлично; всякий другой человек может интересовать мудреца, самое большее, как объект для упражнения в добродетели. Многие, замечал Сенека, превозносят милосердие как добродетель, хотя на самом деле это — порок души (De clem. II 4, 4 cf. Cic. Pro Mur. 61). Мудрецу никто не нужен (Ep. 9, 8; 13); желания ближнего не должны беспокоить его (M. Aur. VIII 56). «Меня, — говорил Эпиктет, — заботит только мое, неподвластное помехам и по природе свободное. В этом для меня сущность блага. А все остальное пусть будет, как будет, — мне безразлично» (Diss. IV 13, 24).

Итак, мудрец совершает все, что «налагается» на него природой: поддерживает свою жизнь, заботится о друзьях и т. д. Но все подобные вещи он лишь *предпочитает* и выполняет их из уважения к собственному совершенству и, так сказать, из «общей цивилизованности». Однако всякое действие мудреца благодаря безошибочному нравственному настрою и постоянству приобретает свойство нравственного примера — либо в силу правильного к нему отношения, либо в силу совершенства исполнения (Sext. Adv. M. XI 197 sq.; SVF I 216; II 132; III 510; 512; 516; 763 etc.).

Совершенство добродетели проявляется в ее единстве: знание истинной цели сочетается с правильным пониманием причинности: «От мудреца ничто не сокрыто» (SVF III 548). Именно поэтому мудрец является наилучшим предсказателем; он обладает «знанием, распознающим знаки (ἐπιστήμη

διαγνωστική), которые подаются богами и демонами» (Stob. Ecl. II p. 14, 16 sq. = SVF III 605). Предвидя будущее, мудрец может подготовиться к нему и действовать правильно (Cic. De div. I 38, 82). Весьма логично было бы предположить, что мудрец абсолютно всеведущ. Но даже сами стоики не думали, будто смертный способен обнять разумом всю цепь мировых причин, которая ведома только богу (ib. I 56, 127). Если главная задача мудреца — «предвосхищением» подготовить себя ко всему, то ясно, что он не может знать хода всей будущей причинности и должен просто быть готов к любому повороту дела. Но при всем этом мудрецу известно неизмеримо больше, чем человеку толпы, а главное — он лучше всех распознает причинные связи и умеет истолковать их как *закон своей судьбы*. Эта способность в сочетании с безошибочным нравственным подходом к оценке событий и обеспечивает его внутреннюю неуязвимость.

Таким образом, для мудреца знание нравственной необходимости совпадает с пониманием необходимого характера космической причинности: для него нет случайности, а значит, и неожиданности; ему нечего бояться, но не на что и надеяться. В этом выражается его «благострастие». Мудрец знает, сколь безнравственно и бессмысленно противиться неизбежному, сколь глупо пытаться обмануть судьбу. Относясь ко всему с «предвосхищением» и постоянно корректируя свои действия, он не встречает неожиданных препятствий (SVF III 564 — 565; M. Aur. IV 1; V 20). Сюда относится вся

сфера так называемого ὄρουσις (см. с. 152 сл.). Разновидностью «предвосхищения» является так называемое «благовременье» (εὐκαιρία, opportunitas) — умение безошибочно избирать надлежащие условия и время действия (Cic. De fin. III 15); это знание также входит в определение добродетельного образа жизни (εὐκαιρήματα = κατορθώματα — SVF III 502; видимо, синонимически употреблялось понятие εὐταξία — III 264).

Знание своей участи предполагает благоговейную серьезность у этого носителя трагического сознания. В нем нет ни грана Сократовой иронии. Но в этой стойкости перед лицом неизбежного, в этом особом интеллектуальном мужестве (ἐγκράτεια, καρτερία — Diog. L. VII 93; SVF III 264), в этом безупречном владении собою и реализуется сверхзадача учения: научиться принимать свою долю без страха и надежды, быть независимым от внешнего и готовым ко всему (Sen. De const. sap. 5, 4; 8, 1; 9, 2). Из этих немногих «пунктов» развивается все множество практических предписаний Стои и главный практический императив: желай происходящего таким, как оно происходит, и преуспеешь (Epict. Ench. 8)[16].

Для большинства людей все интересы сосредоточены в сфере «безразличного» (Diog. L. VII 89). Причинность явлена им как царство случая, как хаос превратностей, персонифицированный в образе капризной «Удачи» (τύχη, fortuna). Они живут минутой, надеясь обмануть свою участь и постоянно страшась, что этого не удастся сделать. Но судьба владеет всяким, раз всякий принужден что-то *делать*, и лишь

для мудреца она тождественна благому промыслу. Только мудрец сам «строит» свою судьбу. Прочих настигает случай. Таков смысл известных слов Клеанфа (или Сенеки[17]): «Согласного судьба ведет, несогласного понуждает» (Sen. Ep. 107, 11). Мудрец, для которого его собственная добродетель, согласная с законом космоса, является высшим конечным основанием воли, становится, таким образом, подобен богу, от которого отличается только смертностью: задача мудеца — «стать богом из человека» (Epict. Diss. II 19, 27). Добродетель, понятая как высшее возможное в мире благо, представляет собою единственное, но и достаточное основание для соединения счастья и нравственного идеала *уже в этом мире*[18].

Все изложенные до сих пор разделы могут считаться теоретической частью этики, рассчитанной на усвоение в ходе методического обучения в самой школе. Однако масса людей тоже должна была иметь какие-то ориентиры в повседневной жизни. Эту потребность восполнял раздел (не упомянутый внятно в общих разделениях этики), который можно назвать практической частью.

§ 4. Практическая часть этики

Школьное название, очевидно, «паренетическая часть» (παραινετικὸς τόπος — Sext. Adv. M. VII 12; Sen. Ep. 89.13; 95, 1; — от παραινέω — «наставляю», «убеждаю»). «Паренетическая» часть должна была толковать о *приложении* добродетели к различным конкретным ситуациям, то

есть разъяснять отдельные «обязанности», давать рецепты действия и т. п., а также разъяснять нравственную пользу достойной жизни (Cic. De off. I 3, 8 sq.; 5, 15 — 42, 151). Увещательные сочинения составляют значительную часть литературного наследия Стои, причем для Поздней Стои — подавляющую. Паренетика, эта «сумма» практической мудрости, будучи самым поверхностным слоем учения, оказалась наиболее жизнеспособной и долговечной его ипостасью. Именно в этой среде — после того как высокая теория вместе со школой ушла в небытие — продолжал существовать устойчивый круг наиболее важных идей Стои. На протяжении многих столетий стоическая философия воспринималась и могла восприниматься только сквозь призму школьной паренетики, которая стала неотъемлемой частью европейской моралистики.

В самой же школе не было прочного согласия насчет того, нужна ли вообще такая часть этики. Крайним противником ее был Аристон Хиосский (Sen. Ep. 92, 4). Впрочем, он был одинок в своем ригоризме, а к тому же непоследовательно считал аскезу важным средством искоренения страстей (SVF I 370). Из основателей Стои паренетикой никто не пренебрег (Зенон — I 233 sq.; Клеанф подчеркивал важность обеих частей этики — I 582; Хрисипп оставил предписания практически по всем областям жизни — личной, семейной, государственной — III 685 — 768). Паренетическим характером обладало, видимо, Зеноново «Государство»; то же самое можно сказать о «Застольных записках» Персея или Аристоновых «Уподоблениях».

Тем не менее трудно судить, в какой последовательности излагалась паренетическая часть в Ранней Стое. Более или менее четкое представление можно получить только из «Основ этики» Гиерокла (написаны не ранее начала II в. н. хотя, возможно, и с оглядкой на работы Хрисиппа, упомянутые у Диогена Лаэртия, — VII 199). Гиерокл перечисляет традиционные школьные топы: 1) как нужно относиться к богам: 2) как нужно относиться к отчизне; 3) о браке; 4) как нужно относиться к родителям; 5) о братолюбии; 6) как нужно относиться с родным; 7) домоводство[19]. Многое могло остаться в недошедших до нас частях текста (cf. Sen. Ep. 95, 15 sq.; немало похожих вещей мы находим у Музония Руфа).

К паренетике можно отнести, помимо всего прочего, и педагогические изыскания основателей Стои. Таковы, например, рекомендации Хрисиппа о порядке изучения частей философии (Plut. St. rep. 8, 1035 ab).

§ 5. Проблемы этического учения

Непонятность статуса практической этики — этого, казалось бы, самого действенного оружия школы, — далеко не первостепенная проблема среди тех, которые встают при изучении стоической этики в целом. Концентрированное выражение эти проблемы получает в учении о нравственном идеале.

1. Путь к мудрости. Ясно, что мудрец — лишь персонификация нравственного идеала, существование которой к

тому же всегда было под вопросом. Мудрец рождается раз в 500 лет, как птица феникс (Sen. De const. sap. 7, 1; Ep. 42, 10) хотя Поздняя Стоя по педагогическим соображениям настаивала на его реальности. Ясно было также, что реальное положение человечества не может быть квалифицировано иначе, как безнадежно греховное. Уже Зенон разделил человечество на две неравные части — безупречно добродетельных и безнадежно дурных (σπουδαίοι и φαῦλοι — SVF I 216). Это разделение стало школьной догмой. Тут встает вопрос: на кого, собственно, рассчитаны императивы, если большинству они не по силам? В самой школе этот вопрос переформулировался так: может ли обычный человек стать мудрецом? Желательной ясности здесь не было. С одной стороны, все как будто были согласны, что готовым мудрецом никто не рождается. Следовательно, возможно «преуспеяние» (προκοπή) в добродетели (Diog. L. VII 91; SVF I 232; III 224 — 225; 481; 510). С другой, если нет ничего среднего между пороком и добродетелью, не может быть ничего среднего между мудрецом и не-мудрецом. Поэтому «преуспевающий» (προκόπτων, proficiens, procedens) может «продвигаться» не *в* добродетели, то есть *не в ее пределах* (ибо она не знает градаций), но лишь *к* ней, *к той границе*, которая отделяет ее от не-добродетели. Следовательно, «преуспеяние» происходит еще целиком в пределах порока, и степень «продвижения» (теоретически) не должна иметь значения: можно быть добродетельным либо не быть им. Будь ты в 100 стадиях или в 1 от Каноба, *все равно ты не в Канобе* (Diog. L. VII 120; Cic. De fin. IV 48; Plut. Virt. mor. 10, 449 d; SVF III 539).

Основатели Стои как будто не видели здесь серьезных проблем. Они не отрицали, что нужно лучше продумать связь между добродетелью и «продвижением» к ней, — чем и занялась впоследствии Средняя Стоя. Для немудрого большинства естественен масштаб «первичного по природе», масштаб здравого смысла. А он свидетельствует, что если даже Ахилл или Аристид все еще не мудрецы, они — во всяком случае нéчто иное, нежели явный негодяй Фаларид. Педагогические соображения побуждали не совсем пренебрегать этим здравым смыслом, который есть «глас природы». Человеку следует знать, что он не обречен на невежество и должен становиться лучше, поскольку может.

Однако учету всех этих соображений с самого начала стали мешать исходные посылки этики, ее ригористический принцип «или-или»: все, что не благо, есть зло. Именно это «или-или» приводит к тем «парадоксам», которыми так щеголяли стоики и которые так часто вызывали усмешки оппонентов. По рассказу Плутарха (в трактате «Как можно узнать, что продвигаешься к добродетели», 2, 75 f — 76 b), на школьных занятиях самым серьезным образом приравнивали минутную слабость Аристида к зверствам Фаларида. Цицерон со смехом пересказывал комичные, на его взгляд, убеждения Катона, для которого убить петуха есть такое же зло, как задушить отца (Pro Mur. 61). Эти насмешки, впрочем, касались в основном формы и никак не исключали самого серьезного отношения к содержанию «парадоксов»; а они, при всей своей неуклюжести, выражали очень важную

мысль: нет и не должно быть иной точки отсчета, кроме абсолютного нравственного блага. Принцип не может знать исключений, не может быть «полугреха» или «как бы греха» — как прямая не может быть «более» или «менее» прямой. Стоический мудрец, этот воплощенный принцип, vir propositi tenax (Hor. Carm. III 3, 1), не допускает, что проступок может иметь оправдание, не признает слабости как чего-то извинительного и вообще не принимает извинений (Diog. L. VII 123).

Ни в ранний, ни в средний периоды Стои проблема так и не была решена однозначно, и неопределенность не прошла даром. Клеанф и Хрисипп считали добродетель «изучимой», причем Хрисипп полагал, что ее можно и утратить, а Клеанф — что нельзя (Diog. L. VII 91; 127 — 128). Вопрос оставался открытым. На кого рассчитаны императивы теоретической этики и как возможны императивы вообще? Какой смысл многословно разъяснять обязанности, если неизвестно, какую нравственную ценность могут иметь эти повседневные действия обычного (не идеально-добродетельного) человека?

2. Принцип, материя и «природа». Недоуменные вопросы копились с античных времен и от Плутарха до Целлера почти не менялись. Такие авторитеты, как Целлер, Дюроф и Поленц, склонны находить в стоической этике катастрофическое и не преодолимое в ее собственных рамках противоречие[20]. Целлер прямо обвинил стоиков в грубой логической неувязке, возникшей из невозможного сочетания двух различно ориентированных этических теорий. На то, что Стоя

действительно имела две теории — одну для преподавания внутри школы, для избранных и понимающих, а другую для всех прочих, — намекал уже Плутарх в упомянутом выше сочинении (Quom. quis sent. prof. virt. 2, 75 f sq.). Верно здесь только одно: по разным соображениям стоики предпочитали не выносить тонкости своего учения на суд недостаточно искушенной публики (совершенно так же поступали и академики). Но всерьез говорить о двух разных этиках или даже о «двух стадиях» одной этики[21], конечно, не приходится. Дело было в другом.

Этическая теория Стои оперирует двумя уровнями «среднего» и «совершенного» надлежащего. Отношение этих двух уровней, как мы уже не раз видели, и впрямь не во всем понятно. Именно это Целлер и называл губительной «промашкой» стоиков. Однако я, как и Форшнер[22], не вижу здесь никакой катастрофы для стоической этики в целом. Проблемы, разумеется, не исчезают; однако причина их не в том, что два уровня этической теории недостаточно *соединены*, а в том, что, напротив, они *недостаточно четко разъединены*. Беда стоической этики не в излишке ригоризма (его никогда не бывает «слишком много»), а в том, что этот ригоризм, т. е. строгий формализм, проведен недостаточно последовательно. Основной причиной непоследовательности было стремление во что бы то ни стало сохранить единую «природную» основу для обоих уровней. Многосмысленность понятия «природа» требовала чрезвычайно четких дефиниций и при самой малой недоговоренности создавала очень большие затруднения.

Если исходить из чистого принципа, то единственно значима *формальная законосообразность максимы действия*, но никак не его материя, т. е. не качество объекта приложения воли. Такому формализму вполне может отвечать отношение κατόρθωμα и καθῆκον как значимого принципа и незначимой материи действия. Следование принципу требует совершенно пренебрегать всякой материей. У нас достаточно свидетельств, что стоики рассуждали именно так,

и тут мы снова обращаемся к загадочному понятию «надлежащего по обстоятельствам» (см. с. 185). Смысл понятия в том, что в исключительных обстоятельствах человек может совершать действия явно противоестественные (с точки зрения «первичной склонности»), но позволяющие ему не поступаться принципом и следовать высшим предначертаниям. Если, говорил Хрисипп, я *узнаю*, что мне *суждено* заболеть, я буду стремиться к этому (Epict. Diss. II 6, 9 = SVF III 191). Картины пренебрежения материей доходят даже до какой-то пластической откровенности: мудрец может предаваться однополой любви, людоедству, вести шокирующий образ жизни и т. п. (Sext. Adv. M. XI 66 sq.; Diog. L. VII 121; SVF I 218; 585). Форшнер считает это «детской болезнью» кинизма, которая заметна в Зеноновом «Государстве», но затем исчезает. Все, однако, не так очевидно; скорее всего, мы имеем дело не просто с киническими симпатиями, а с вещами вполне сознательными, хоть и не до конца продуманными.

Принцип свободен по отношению к материи. Мудрец может пренебречь естеством, но может своим безошибочным выбором придать ценность совершенно безразличной предметности — например, одежде, которую он носит (Sen. Ep. 92, 11 sq.). Это значит, что «надлежащее по обстоятельствам» может быть παρὰ φύσιν и что κατόρθωμα, следовательно, может возникать на иной основе, нежели καθῆκον. При всем желании невозможно объявить «естественным» людоедство или самоубийство (пусть и в крайних обстоятельствах)[23]. Поэтому Форшнер вряд ли прав, утверждая, что «в содержательном смысле мудрец не может совершать все, что угодно; благое намерение неспособно превратить произвольный поступок в моральный»[24]. Все говорит за то, что мудрец не только способен, но в известных обстоятельствах считает себя обязанным пренебречь тем, что свято в своей «естественности».

Однако при этом стоики во что бы то ни стало желали сохранить «природный» масштаб этики, единую основу «совершенного» и «среднего» надлежащего. Ибо, сколь ни трудно вообразить людоедство «естественным», еще труднее, быть может, представить, что убийца и людоед счастлив и является воплощением добродетели. Если «совершенное» надлежащее (или добродетель) может так явно противоречить широко понимаемой природе, то избежать противоречия можно лишь одним способом: признать, что «совершенное» надлежащее руководствуется требованиями исключительно *разумной* природы. Иначе говоря, жить «согласно

природе» и значит жить согласно разуму (Diog. L. VII 86 — 87). Следовательно, сферы применения двух уровней «надлежащего» совпадают лишь частично, а понятие «природа» употребляется соответственно в двух смыслах — широком («естественном») и узком («разумном»).

Тем не менее «разумная» ипостась природы не может вполне соответствовать статусу морально-законодательствующего разума.

Дело заключается в том, что на поверку мудрец руководствуется не всеобщим моральным законом (применимость которого не должна иметь исключений), а своим *знанием* — умением распознавать планы промысла, «предвосхищать» события и т. п. Иное основание для явно «противоестественных» действий трудно представить. Это знание не обладает всеобщностью принципа хотя бы потому, что смысл действий мудреца очевиден лишь для него самого. Поступки мудреца суть следствие его личного *совершенства*, а значит, следствие определенного *материального состояния.*

Вместе с Инвудом[25] я должен признаваться, что не берусь предложить совершенно удовлетворительный выход из этого круга. Но в качестве гипотезы могу высказать следующие соображения.

Требуя, чтобы максима всякого действия оценивалась с точки зрения ее законосообразности, основатели Стои самый закон стремились наполнить материальным содержанием. Эта двойственность устойчиво прослеживается на всех уровнях — от истолкования «природы» до целеполагания.

Если цель есть счастье, а счастье есть добродетель (ибо *добродетели довольно для счастья* — Diog. L. VII 127), то добродетель и счастье соединены *аналитически*. Поскольку же добродетель есть определенное *состояние* (имеющее четкие характеристики), целью становится достижение этого состояния. Аналитическое соединение добродетели и счастья ориентирует императив только на его носителя: исключительно *собственное совершенство* есть конечная цель. При этом игнорируется то обстоятельство, что человек есть чувственное существо, и «отсекается» весь мир чувственных благ. Дальше двойственность распространяется на действие, выражаясь в оппозиции «просто» надлежащего и нравственного долга. Эта оппозиция стабильно воспроизводит «больной» вопрос этики: как «природное» может быть нравственно «безразличным»? При соблюдении чисто формального подхода «надлежащее по природе» действительно безразлично, и тогда бессмысленна всякая классификация действий по их содержанию (это понял Аристон Хиосский). Но поскольку цель имеет материальное определение, невозможно избежать и материальной классификации действий. Порочная цель (и действие) определяется не просто как неблагая, но как нечто *по материи неблагое*, т. е. *как объект созерцания и объект опыта*.

Создалось невероятное положение: и формальный, и материальной критерии сохраняются и применяются одновременно на всех уровнях. Таким образом, формальный критерий используется уже не для оценки *принципа*, а для оценки

материально определенного состояния или *действия*, которое и приобретает значение принципа. (Здесь глубокий смысл: Стоя вообще не терпела чистых идей: все должно быть телесно). Поэтому все, что не является благом (материально определенным X), тем самым есть зло (материально определенное Y). В силу этого известный класс состояний и действий ровно столько же определен своим содержанием, сколь и принципом. Поэтому, в свою очередь, безнравственными оказываются те состояния и действия, которые вообще не подлежат оценке в категориях морали: все, что не есть нравственное состояние или действие (но не принцип!), есть автоматически нечто безнравственное.

Строго проведенный формальный принцип требует вообще пренебречь учениям об «обязанностях», аскезой и пр. Материальный, напротив, требует сохранить «безразличное», «предпочитаемое», аскезу и пр. Поэтому как только стоики «дорывались» до «предписаний», они доходили до невероятной казуистики, до труднопредставимой мелочности.

Непосредственная причина всех этих трудностей — перенос центра тяжести с морального решения на свойство определенного состояния: моральность индивида зависит не от его принципиальной способности следовать императиву; напротив, сама эта способность к добру есть следствие некоторого состояния и зависит в конечном счете *от качества знания*. Основной вопрос этики тем самым заключается не в *обосновании принципа*, а в *достижении состояния*, которое только и позволяет этому принципу следовать. *Этика ста-*

новится аскетикой. Это, в свою очередь, объясняется отождествлением счастья и добродетели в такой мере, что моральный индивид (мудрец) становится воплощением высшего возможного в мире блага — почти богом, от которого он отличается только смертностью (Diog. L. VII 119; SVF III 661; Cic. De fin. IV 14; De div. II 129). Наиболее общая причина — стремление сохранить *единство* телесного космоса. Для этого пришлось настаивать на едином источнике всех видов причинности, отождествить причинность природы и причинность свободы, царство законов природы и интеллигибельное царство свободы, чувственное и умопостигаемое в человеке. Понятно, что такой космос может быть только миром необходимости: свобода без колебаний приносится в жертву единству природы, и фатализм есть неизбежное следствие этой операции. Сознание всекосмического единства выполняло и важную терапевтическую роль. Чтобы освободиться от страха перед реальностью, человек должен осознать себя неотъемлемой (и притом не очень значимой) частью целого и своим совершенством способствовать совершенству космоса. *Природа*, а не свобода выступает общей основой этики и права. Поэтому учение о государстве и обществе, не входящее в состав этики непосредственно, в более глубоком смысле, несомненно, является ее продолжением.

§ 6. Учение о государстве и обществе

Теорией общества и государства занимались почти все крупные стоики (Sen. De tr. an I 7). Его фундаментом — так же, как и фундаментом этики является учение о «первичной склонности». Естественное «расположение», которое человек поначалу испытывает к родным и близким, распространяется затем (с «взрослением» разума) на всех людей как «братьев по природе». Смысл этого отношения передается понятием естественного «дружелюбия» (φιλία — SVF III 112), или понятием «общность жизни» (κοινωνία βίου = communitas naturalis, societas vitae — SVF III 112; 340 sq.; Cic. De off. I 12; De leg. I 48; De fin. III 65; Sen. De const. sap. 1, 1 cf. Sext. Adv. M. IX 129; Plat. Gorg. 508 a). «Общность жизни» предписывается тем же неписаным законом (non scripta, sed nata lex — Cic. Pro Mil. 4, 10 cf. Arist. Rhet. I 13 — 14, 1373 b 1 sq.), который есть общий источник всех императивов. В отношениях между разумными индивидами закон проявляется как «справедливое» или «право» (τὸ δίκαιον, jus) — мерило справедливого и несправедливого (κανὼν δικαίων καὶ ἀδίκων, regula juris atque injuriae — SVF III 314; Cic. De leg. I 19), как в этике — блага и зла. Но справедливое является разновидностью блага (SVF III 308 sq.) в том смысле, что представляет собою наиболее «природную» основу всех добродетелей (Cic. De leg. I 43). Поскольку и этика, и право основаны на «природе» (ib. I 44), есть все основания говорить о *едином этико-правовом императиве*, который дедуцируется следующим своеобразным способом.

Справедливость — единственная добродетель, которая выражает долженствование по отношению к другому индивиду, т. е. есть реализация блага в добродетели воздаяния каждому по его природному достоинству *разумного* существа (SVF I 374; 557; III 125; 266; 310; Cic. De leg. I 60; De off. I 155; De rep. III 10; 18; 24; на неразумные существа принцип природной справедливости не распространяется — Diog. L. VII 128; SVF III 368 sq.). Для идеально-нравственного индивида (мудреца) закон права и морали един, он накладывается внутренним принуждением, контролируется совестью (Cic. De leg. I 41; De off. III 35 — 46; Sen. Ep. 87, 24; Juven. XIII 209 — 210) и звучит примерно так: стремись к максимальному личному совершенству в соблюдении справедливости как принципа всякого права.

Аналитическое соединение счастья и добродетели ориентирует императив преимущественно на его носителя. «Правовая» часть существенно не меняет дела, но на стыке морали и права рождается любопытнейший феномен — теория «естественного права». Закон природы един для всех; по своей разумной природе все люди равны, и *сама природа побуждает ценить людей* (Cic. De leg. I 29 sq.; De off. I 20 sq.; 43). По природе никто не раб (SVF III 352 sq. в противоположность Arist. Polit. I 2, 7; 1254 a 14 sq.), рабство мыслимо лишь в переносном смысле, как рабство страстям (Diog. L. VII 121). В этих формулировках — выражение того гуманистического мироощущения, которое давно зрело в Греции, явно в комедиях Менандра и вылилось затем в знаменитое homo sum Теренция. Здесь рождалось то, что можно назвать

античным гуманизмом, окончательно оформившемся в кружке Сципиона и сочинениях Цицерона[26]. Пафос этого гуманизма — в апелляции к природе как *последней объяснительной инстанции*: человек *так устроен* — и в этом своем устройстве ценен (пусть, впрочем, эта ценность и не абсолютно велика). Ибо даже небольшой осколок всемирного логоса сохраняет достоинство лучшего, что есть в космосе.

Поскольку закон справедливости (Diog. L. VII 128) и все механизмы совместной жизни существуют *по природе*, а *не по установлению*, ясно, что всякое сообщество людей — это естественное следствие природной организации человека. Человек — «политическое животное по природе» (формулировка Хрисиппа SVF III 314 cf. Arist. Polit. I 1, 9, 1253 a 2 sq.). Мудрец принимает закон природы и как нравственный закон. «Справедливый муж — это гражданин мира (κοσμοπολίτης), сообразующий свои действия с требованием той природы, которая управляет всем космосом» (Philo De opif. m. 142 = SVF 336). Но недобродетельное большинство, не способное повиноваться закону из полноты нравственного убеждения, нуждается в предписаниях извне — писаных законах, которые имеют внешний характер и указывают, чего *нельзя* делать (Plut. St. rep. 11, 1037 c). Писаные законы, принимаемые по установлению, суть неизбежная дань несовершенству людей (SVF III 314 sq.).

Кризис показал, что дискредитированные полисные идеалы уже недостаточны для объединения людей. Требовалась новая, гораздо более широкая основа, отвечающая

широте и универсальности природы. Новой формой объединения людей мыслился «космополис» — всекосмическое государство богов и людей, основанное на *едином законе* (Plut. De Al. M. fort. I 6, 329 a; SVF I 587; III 333 sq.). Идею этого государства Зенон явно заимствовал у киников («Государство», раннее сочинение Зенона, возможно, написано под влиянием одноименного сочинения Диогена Синопского — см.: Diog. L. III 63). Здесь, несомненно, зафиксирован момент рождения нового политико-правового мышления. В отличие от Аристотеля, считавшего государством только объединение свободных граждан, основатели Стои считали таковым всякое объединение людей (πλῆθος ἀνθρώπων — SVF III 329), живущих в одном месте и управляемых одним законом. Здесь же находит свое завершение учение о «первичной склонности». Государство есть как бы *одна семья*: первичная ячейка человеческого общежития объединена теми же самыми узами, что разумные существа в масштабе космоса — одного большого дома разумных существ (SVF II 528; 1141; Cic. De rep. I 19; De nat. deor. II 133 cf. Plat. Gorg. 508a). Космополитическая идея приобретает здесь, как отмечал еще Целлер, позитивное культурное значение[26].

Глава V. Школьное преемство в связи с развитием учения

§ 1. От Зенона до Хрисиппа

Заметная особенность школы состоит в том, что ее основатели — Зенон, Клеанф и Хрисипп — и ряд менее видных адептов были выходцами с Востока — из М. Азии и Сирии. Более того, за исключением Клеанфа, Панэтия, Сенеки, Марка Аврелия (и, возможно, Посидония), этнические греки и римляне представлены второстепенными фигурами. Не принимая точку зрения Поленца, объяснявшего специфику школы семитской ментальностью ее основателей, я должен признаться, что не в состоянии оценить реальный вес этого обстоятельства, однако игнорировать его полностью тоже не могу. Вряд ли этим обстоятельством можно объяснить специфику всего учения, так как Зенон рано приехал в Афины и учился только у греков. Но может быть, не совсем безосновательно связывать с ним (хотя бы отчасти) программный космополитизм школы[1]. Наконец, тотальный «соматизм» Зеноновой доктрины не имел аналогий в греческой традиции (хотя «материалистами» в той или иной степени были почти все досократики, а также атомисты).

1. Зенон. Сын Мнасея, из Кития на Кипре; вероятно, потомок выходцев из Финикии, которые издавна жили на острове и занимались торговлей (Diog. L. VII 1; 3; 6; 15; 25; 30; «пуниец» — Cic. De fin. IV 56). Внешний облик его выдавал

восточное происхождение (Diog. L. VII 1)[2]. Аутентичность письма Зенона к царю Антигону (ib., 8 — 9), где Зенон говорит, что ему 80 лет, и сведения самого Диогена (98 лет жизни ib. 28) сейчас почти всеми ставятся под сомнение; предпочтение отдается сведениям любимца Зенона Персея (ib. 28): Зенон умер в 72 года. Год архонства Арренида, на который приходится смерть Зенона (ib. 10), обычно относят на 262/1 г. до н. э.[3]. Год рождения устанавливается приблизительно 334/3.

Поначалу Зенон, видимо, занимался торговлей, как и его отец. По одной версии, он попал в Афины после того, как его корабль с пурпуром потерпел крушение (Diog. L. VII 2). По версии Деметрия Магнесийского (ib. 31 cf. 5), Зенон уже в Катии пристрастился к чтению сократовских книг, которые отец привозил ему из Афин, и отправился в Афины намеренно, куда, по датировке Персея, попал в 22 года, т. е. в 312/1 г. Все источники сходятся в том, что первым, кого он встретил (не имея еще, видимо, четкого плана своих занятий), был киник Кратет (ib. VI 105; VII 2). О сильном впечатлении, произведенном личностью Кратета, говорят Зеноновы «Вспоминания о Кратете», написанные по образцу Ксенофонтовых воспоминаний о Сократе. Нет ясности относительно того, у кого и сколько затем учился Зенон. По сведениям Диогена (VII 2; 25), он учился по 10 лет у мегарика Стильпона (с которым, видимо, его познакомил Кратет ib. II 116 sq.) и академиков Ксенократа и Полемона. Занятия с Ксенократом совершенно невероятны, так как он умер

в 314/3 г.; скорее всего, в 10 лет входят параллельные занятия со Стильпоном и Полемоном[4]. Кроме того, Зенон изучал диалектику у Диодра Крона (ib. VII 25).

Вероятно, ок. 300 г. Зенон открыл собственную школу и начал преподавать в так называемой Расписной Стое (Στοὰ Ποικίλη) — портике на Агоре, украшенном росписями Полигнота. Слушатели Зенона стали называться «стоиками» (сложившийся, по-видимому, еще до этого кружок приверженцев именовался «зеноновцами») (ib. 5). Выбор Стои Полигнота объяснялся, вероятно, тем, что Зенон не был афинским гражданином (и, как затем Клеанф, не хотел им быть — Plut. St. rep. 4, 1034 a), не мог владеть земельной собственностью и потому должен был рассчитывать на благосклонность городских властей. Расчет этот был обоснован, ибо афиняне, как показывает декрет, принятый после смерти Зенона, ценили его деятельность и почтили его золотым венком и гробницей в некрополе Керамика (Diog. L. VII 10-11). Сыграла свою роль и дружба Зенона с македонским царем Антигоном II (ib. 6), мнение которого афиняне должны были учитывать.

Зенон оставил около 20 сочинений (список у Diog. L. VII 4), в числе самых важных: «Государство», «О страстях», «О надлежащем», «О влечении [импульсе]», «О знаках», «О жизни, согласной с природой». Хронология их почти не поддается уточнению. Ранние работы должны были носить заметное киническое влияние, что, без сомнения, относится к «Государству». Сохранившиеся фрагменты сочинений по-

зволяют говорить о следующем. 1) Учение, которое создавал Зенон, включало элементы ионийской и аристотелевской физики; весьма заметно влияние Сократа и кинической этики и, наконец, мегариков (особенно в логике). В связи с этим говорить о чистом профетизме довольно трудно. 2) Учение вышло из рук Зенона, как минимум, намеченным во всех основных частях. Для него была разработана новая и во многом оригинальная терминология (упреки Цицерона De fin. III 5, — что Зенон только выдумывал «новые слова», совершенно неуместны). Кроме того, Зенон занимался теорией государства и общества, наметил учение о «первичной склонности» (в «Государстве»), занимался поэтикой, аллегорезой, возможно, грамматикой («О чтении поэзии», «Гомеровские вопросы», «О словах»). Умер Зенон, покончив жизнь самоубийством (Diog. L. VII 28 — 29).

2. Ученики Зенона. Школа с самого начала была достаточно многочисленна (ib. 36). Наиболее известные ученики Аристон Хиосский, Сфер Боспорский, Дионисий Гераклейский, Герилл Карфагенский, Персей из Кития и Клеанф из Асса. Малоизвестные — Филонид из Фив, Каллип из Коринфа, Посидоний из Александрии, Афинодор из Сол, Зенон из Сидона (ib. 36 — 37). Зенона, возможно, слушал Эратосфен Киренский (Strab. I 2, 2), учившийся затем у Аристона. Насколько можно судить, Зенон поддерживал в школе дух свободомыслия, что было, бесспорно, правильно и в перспективе очень дальновидно. Однако с течением времени ученики, дотоле объединенные авторитетом наставника, резко разошлись. Самые заметные из них могут быть услов-

но разделены на две равные группы — «уклонившихся» (Аристон, Дионисий и Герилл) и «ортодоксов» (Сфер, Персей и Клеанф).

Из «уклонившихся» наиболее значителен, несомненно, *Аристон Хиосский*. По Диоклу Магнесийскому (Diog. L. VII 162), во время болезни Зенона он ушел от него к Полемону. Физику и логику Аристон объявил ненужными на том основании, что они не способствуют исправлению жизни (Diog. L. VII 160 — 161; SVF I 352 sq.; Sen. Ep. 89, 13). Сохранив лишь этику, Аристон утверждал, далее, что все лежащее «между» добродетелью и пороком безразлично во всех отношениях и не может быть поделено на предпочитаемое и непредпочитаемое (Diog. L. VII 160; Cic. De fin. II 43; IV 79; V 73; Ac. pr. II 130; Sext. Adv. M. XI 64 — 67). Соответственно, конечной целью объявлялось безразличное отношение к безразличному, обозначаемое неологизмом ἀδιαφορία (Cic. Ac. pr. II 37). При таком строго формальном подходе решительно устранялась вся паренетическая часть этики (в лучшем случае Аристон признавал за ней педагогическое значение — Sen. 89, 13; Sext. VII 12). Парадоксально при этом также признание аскезы (SVF I 370).

Судя по списку у Диогена Лаэртия (VII 163), Аристон написал не меньше Зенона, хотя по другой версии (Панэтий, Сосикрат), все сочинения принадлежат перипатетику Аристону, а Аристон Хиосский писал только письма (ib. I 16; VII 163). Чаще всего цитируются так называемые «Уподобления» — сборник апофтегм универсального содержания (от

них сохранилось ок. 20 фрг., в основном у Стобея, — почти половина всего, что вообще дошло от Аристона).

При Аристоне сложился кружок адептов «аристоновцы» (Diog. L. VII 161). В него входили Мильтиад и Дифил, известный астроном и географ Эратосфен Киренский и Аполлофан (Athen. VII 281 CD). Последний не был лишен оригинальности в отличие от учителя, интересовался физикой («Физика» — Diog. L. VII 140); разделял душу на 9 частей (Tertull. De an. 14), занимался теорией познания (SVF I 407), добродетель сводил к разумению (Diog. L. VII 92).

В какой-то мере походил на Аристона ***Герилл Карфагенский***. 13 сочинений Герилла (список Diog. L. VII 166) содержали, видимо, полемику с Зеноном (ib. 165). Подобно Аристону, Герилл не членил сферу безразличного, но при этом ввел понятие «вспомогательной цели» (ὑποτελίς), доступной не-мудрецу. Конечной целью — не слишком последовательно — объявлялось знание (ib.), чем полностью устранялось всякое основание для принятия «вспомогательной цели», содержание которой к тому же никак не раскрывалось. В трактовке знания как высшего блага проглядывает платоническое влияние, что отметил уже Цицерон (Ac. pr. II 129). У Герилла, следовательно, начинают проглядывать те черты, которые мы найдем затем у Диогена Вавилонского, Антипатра из Тарса, а особенно у Панэтия и Посидония. Вокруг Герилла также сложился кружок единомышленников (Cic. De or. III 62), не переживший, по-видимому, III в. до н. э.

Дионисий из Гераклеи был прозван «Перебежчиком». Он перешел к киренаикам якобы по причине болезни, которая убедила его, что страдание не может быть безразличным. Этот практический шаг Дионисий обосновал теоретически, объявив наслаждение конечной целью (Cic. Tusc. II 60; Diog. L. VII 166; соч. «О наслаждении» — VII 167). Сравнительно многочисленные сочинения Дионисия были, по-видимому, посвящены только этике (список — VII 167).

Так противоречия еще не устоявшегося учения породили целую когорту «уклонистов», по интеллектуальным возможностям, видимо, не менее сильную, чем группа «ортодоксов» — Персей, Сфер и Клеанф.

Персей из Кития был человек Ксенофонтова склада — авантюрист и дилетант. Зенон питал к нему особую привязанность и многое спускал с рук (Diog. L. VII 6 — 7; 9; 13). Как доверенное лицо Зенона Персей был послан к царю Антигону для воспитания его сына Алкиона (ib. 9; 36). Вскоре царь стал поручать ему довольно ответственные задачи, в частности, назначил командовать гарнизоном Коринфа. По одной версии, Персей и погиб там, по другой — бежал назад к Антигону (Pausan. II 8, 4; VII 8, 3; SVF I 444). При такой наполненной опасностями жизни Персей оставил свыше десятка трактатов (список Diog. L. VII 36; «Этические записки» — ib. 28) с явным уклоном в политику: «О царской власти», «Лаконская полития», обширное толкование на Платоновы «Законы» (все это, правда, почти целиком по-

гибло). Не упоминаемые Диогеном Лаэртием «Застольные записки» — нечто вроде Аристоновых «Уподоблений», но более личного характера, с подробными рассуждениями о винопатии, степенях опьянения и т. п. (SVF I 452 sq.). Учеником Персея был Гермагор из Афин; учеником (или соучеником у Зенона) был, возможно, известный поэт-астроном Арат из Сол (SVF I 440; 462).

Сфер Боспорский учился, видимо, затем у Клеанфа (Diog. L. VII 177; Athen. VIII 354 E). Судя по списку сочинений у Диогена Лаэртия (VII 177), он был чрезвычайно плодовит и писал почти по всем разделам учения (сохранились считанные фрагменты). Особенно интересовался политикой, вероятно, более серьезно, нежели Персей, специально изучал спартанское государственное устройство и был одно время советником молодого царя Клеомена (Plut. Cleom. 2; Lycurg. 5; Athen. IV 141 E). Обладая хорошим аналитическим умом, снискал в школе репутацию мастера определений (Cic. Tusc. IV 53).

Самым верным (но не самым любимым) учеником, а затем преемником Зенона был ***Клеанф из Асса*** в Троаде. Родился в архонтство Аристофана, умер в архонтство Ясона, прожил 99 лет (SVF I 477; Lucian. Macrob. 19; ISH col. 28 — 29) — традиционная версия, дающая годы жизни ок. 331 — 232/1[5]. По другой версии (Diog. L. VII 176) дожил до 80 лет. В молодости Клеанф был кулачным бойцом, к Зенону примкнул уже в более чем зрелом возрасте (ок. 282 — на осн. Diog. L. VII 176). Источники единогласно отмечают аскетический образ его жизни — крайнюю неприхотливость, рабо-

ту водоносом, в пекарне, постоянную бедность, честность и т. п. (Diog. L. VII 168 — 169; Plut. De vit. aer. al. 7, 830 d; SVF I 469). После смерти Зенона возглавил школу. Написал больше, чем кто-либо из ранних стоиков, за исключением Хрисиппа (список — Diog. L. VII 174 — 175; сохранилось немногим более 100 фрг. — SVF I 483 — 591), почти во всем разделам учения. В школе Клеанф имел (вероятно, не без поощрения Зенона) репутацию великовозрастного недотепы: «трудолюбив, но недаровит» (Diog. L. VII 170). Традиция отождествлять лояльность Клеанфа по отношению к Зенону с отсутствием у него собственного мнения была жива вплоть до самых недавних времен[6]. На деле Клеанф внес что-то новое почти в каждый раздел учения, начиная с разделения философии на 6 частей. Имел свое мнение по некоторым вопросам логики (Epict. Diss. I 7, 11; II 19, I — 4), а своим учением о «представлении» (определения — Sext. Adv. M. VII 288; 373), видимо, задал направление занятий внутри школы. Физикой занимался очень много (SVF I 493 sq.); имел, возможно, оригинальные концепции космологии и космогонического процесса[7] и, видимо, первым из стоиков специально обратился к Гераклиту («Разыскания о Гераклите» в 4 кн.). Единственный в школе отстаивал конусовидность огня и звезд (SVF I 498; 508), имел редкий в стоической среде интерес к наблюдению живой природы (I 515). Особенно много Клеанф занимался теологией, предложив оригинальные доказательства бытия богов (SVF I 497) и т. д. Если учесть, что Клеанф занимался риторикой, его несомненную поэтическую одаренность (гимн к Зевсу) и отли-

чавшую его среди прочих ранних стоиков интимную религиозность (теологию он выделил в особую часть учения — Diog. L. VII 41) — если учесть все это, то ясно, что среди учеников Зенона это был один из самых своеобычных умов, пусть и не такой внешне броский, как Аристон.

3. Хрисипп. Подлинным преобразователем учения, едва ли не затмившим Зенона, стал Хрисипп, сын Аполлония, из Киликийских Сол (или из Тарса). Традиционно принятые даты жизни — 280/77 — 208/4 (Diog. L. VII 179; 184)[8]. Как он попал в Афины, точно не известно; видимо, сразу же стал слушать Клеанфа, а кроме него, возможно, академиков Аркесилая и Лакида (ib. 179; 183). Обширнейший каталог у Диогена Лаэртия должен был насчитывать свыше 705 сочинений (ib. 180; 189 — 202). Сохранилось свыше 1000 фрг., аутентичность которых вне сомнений. Каталог разделяется соответственно частям учения, затем на более мелкие разделы. Конец его, содержавший часть этических сочинений и все физические, утрачен[9]. Поразительная продуктивность (по Diog. L. VII 181, Хрисипп писал 500 строк в день) дурно, как заметили уже древние, отражалась на стиле — многое было написано крайне неряшливо, изобиловало повторами и т. п. (Diog. L. VII 180; 187; Cic. De or. I 11, 50; Plut. St. rep. 28, 1047 b).

Хрисипп застал школу (которую он возглавил после Клеанфа) в момент без преувеличений кризисный. К внутришкольным противоречиям прибавилась уже критика извне — преимущественно со стороны Академии. Школе ну-

жен был человек, способный оформить учение и защитить его от нападок. Природный дар систематика, изощренный к тому же занятиями в Академии, позволил Хрисиппу оформить практически все крупные и мелкие доктрины во всех частях учения. Логика была создана практически заново (бóльшая часть каталога у Диогена Лаэртия перечень логических сочинений), физика и этика претерпели значительные изменения. Подобно Клеанфу, Хрисипп интересовался поэзией и превосходно знал Гомера, хотя сам стихов не писал (SVF III 769 sq.). Практически Хрисипп стал вторым основателем учения. Карнеад, крупнейший и умнейший академический критик Стои, повторял: «Если бы не было Хрисиппа, не было бы и Портика» (Diog. L. IV 62; VII 183). Норма учения после Хрисиппа существовала такой, какой вышла из его рук[10]. К учению, как говорили, нечего было добавить (Cic. De fin. I 2, 6), его можно было только изменить. В некрополе Керамика Хрисиппу была поставлена статуя (Diog. L. VII 182); другое изваяние работы Эвбулида было поставлено в гимнасии Птолемея (Pausan. I 17, 2), именно с нее была сделана мраморная копия, которая находится в собрании Лувра.

§ 2. Между Хрисиппом и Панэтием

1. Состояние школы. Это сложный и во многом неясный период в истории школы. С Хрисиппом Стоя приобрела влияние, которое стало серьезно беспокоить академиков и перипатетиков. Влияние стоических догм начала уже испы-

тывать наука: довольно упомянуть хотя бы Эратосфена, Арата или врача Эрасистрата. Вместе с тем академики, перипатетики и стоики были естественными союзниками в противостоянии общему недругу — эпикуреизму. Стое приходилось бороться на два фронта, но битва с Академией началась раньше. Самое мощное наступление было предпринято Средней и Новой Академией. Аркесилай перенес полемику на территорию противника и начал с атаки на главную твердыню: «постигающее впечатление» как критерий истины (Sext. Adv. M. VII 150) и «согласие» как основу образования и практического применения знания (Plut. St. rep. 47, 1057 a; Adv. Colot. 26, 1122 a). Кульминация критики — Новая Академия и Карнеад, который, вне сомнения, прекрасно изучил все записи лекций и книг Хрисиппа и свое призвание отчасти видел в опровержении его доктрин (Diog. L. IV 62). Критическому рассмотрению была подвергнута вся логика, в первую очередь учение о познании, учение о знаке, силлогистика (Sext. Adv. M. VII 159 — 189; VIII 67 — 139; 244 — 271 etc.). Столь же подробно была разобрана физика, причем аргументы Карнеада Секст, видимо, использовал для собственных критических построений (Adv. M. III 38 — 46; X 193 — 202; IX 3 — 4; 20 — 22; Pyrrh. III 124 sq. и т. д.). Систематической критике подверглась вся этика. Карнеад в общем верно подметил ее главную проблему — «несостыкованность» первичного по природе как «безразличного» с целеполаганием (Adv. M. XI 181 — 215; Cic. De fin. V 16 — 21; Tusc. V 84 — 85 etc.).

С критикой выступил перипатетик Критолай, отрицавший учение о космических циклах (Philo De incorr. m. 6 sq.). Но против эпикурейского гедонизма все стояли рядом (Cic. Tusc. V 120). Показательно, что в известное посольство, отправленное из Афин в Рим в 155 г. до н. э., эпкурейский схоларх не был включен.

Состояние источников для этого периода еще менее удовлетворительно. Раздел о преемниках Хрисиппа у Диогена Лаэртия не сохранился. Более или менее надежные биографические сведения можно почерпнуть из Геркуланского перечня стоиков (Index Stoicorum Herculanensis col. 47 sq.). Каких-либо заметных новаций период не дал. Основное его содержание — консолидация для отпора критикам и упорядочение школьных догм. Время требовало хорошо затвердить все, что было сделано, и дать ответ оппонентам с позиций четкой догмы. Поэтому особую важность приобретают вопросы систематики, построения учения (Diog. L. VII 39 — 41; 84; Diog. Bab. fr. 26; 39), написание учебников, чем, вероятно, и занимались неведомо у кого учившиеся Эвдром и Кринид, составившие неплохие (судя по чистоте цитации) учебники этики и диалектики (Diog. L. VII 39; 62; 68; 71 etc.; Epict. II 2, 15). Учебники физики и этики написал Аполлодор (Diog. L.VII 118; 121; 142 — 143). При написании учебников и общих введений ко всему курсу (такое составил Аполлодор — ib. VII 39) необходимо было привести к единому знаменателю все пункты расхождения, а их накопилось уже немало. Поэтому Антипатр пишет специальный труд «О различии

между Клеанфом и Хрисиппом» (Plut. St. rep. 4, 1034 a). Такому же уточнению подверглись специальные дисциплины: грамматика (Аполлодор Афинский, Кратет из Малла), логика в узком смысле (Диоген Вавилонский, Антипатр), отчасти аллегореза.

2. Преемство. Своим преемником Хрисипп оставил *Зенона*, сына Диоскорида, из Тарса (Euseb. Pr. Ev. XV 18, 3; Diog. L. VII 35). Годы рождения и смерти неизвестны. Сочинений Зенон написал немного, но прославился учениками (Diog. L. VII 35), о которых, впрочем, ничего не известно. Свою миссию Зенон видел в ортодоксальном следовании учителю (например, в этике — VII 84), хотя и сомневался в учении о «воспламенении» (Euseb. Pr. Ev. XV 18, 2).

Преемником Зенона стал *Диоген*, сын Артемидора, из Селевкии на Тигре, называемый также *Диогеном Вавилонским*, ученик Хрисиппа (ISH col. 48; Diog. L. VII 81; Plut. St. rep. 2, 1033 b; Cic. De div. I 6). Год рождения (если принять Lucian. Macrob. 20 — 88 лет жизни — и год смерти ок. 150) прибл. 240. При Диогене школа достигла хорошего состояния. Об этом говорят слова Цицерона (magnus et gravis stoicus — De off. III 51) и тот факт, что Диоген вместе с Карнеадом и Критолаем отправился в Рим в 155 г. Как и Зенон, Диоген стремился блюсти норму (разделение философии на 3 части у Diog. L. VII 39 и др.). Его сочинения при этом затрагивали все основные и многие вспомогательные вопросы (всего 126 фрагментов у Арнима). Сочинение «О звуке» (Περὶ φωνῆς) трактовало различные вопросы грамматики и

логики (использовало Диоклом Магнесийским в его изложении стоической логики, которым пользовался затем Диоген Лаэртий — VII 55 — 60; 62; 71). Логике в узком смысле посвящен «Учебник Диалектики» (VII 71). Насколько можно судить, в основных положениях Диоген следовал Хрисиппу. То же самое можно сказать о физике. Специальная работа «О ведущем начале души» помещала это ведущее начало в сердце, как то было у Зенона и Хрисиппа (SVF III Diog. Bab. fr. 29 cf. I 148). Как и Зенон Тарсийский, Диоген сомневался в учении о «воспламенении» (fr. 27) — этой догме из преемников Хрисиппа остался верен только Антипатр. В теологии Диоген развивал аргументы основателя школы (Sext. Adv. M. IX 133 134); специально занимался аллегорезой трактат «Об Афине» с довольно традиционными построениями (fr. 33 — 34) и мантикой (Cic. De div. I 6 cf. II 90).

Название этических сочинений Диогена не сохранились; есть все основания полагать, что в большинстве основных вопросов он был верен школьной догме (например, традиционное учение о благе и аксиология — Diog. L. VII 84; Epict. II 19, 13; Cic. De fin. III 33). Вместе с тем были сделаны попытки уточнить ряд пунктов. Конечную цель Диоген определял как *благоразумный выбор* (εὔλογος ἐκλογή) *того, что отвечает природе* (Diog. L. VII 88; Stob. Ecl. II 75, 11 sq.). Без добавочных разъяснений формулировка достаточно двусмысленна. Можно счесть, что целью объявлен сам выбор, в силу чего добродетель утрачивает самодовление. В этом можно усмотреть вообще характерное для послехри-

сипповой Стои стремление расширить понятие блага за счет «первичного по природе». Надежных оснований для такой интерпретации нет, хотя с ней согласуется попытка Диогена допустить коррекцию принципа выбора на основе критерия полезности, если это не изменяет природы самого выбора (Cic. De off. III 50 — 57; De fin. III 57). Нечто подобное проклямировал позже Гекатон. Диоген пытался уточнять в мелких деталях аксиологию — смысл понятий «избираемое само по себе» (fr. 48), «ценность» (fr. 47). Но большинство его несмелых новаций носят непоследовательный характер.

Кроме того, Диоген занимался теорией общества и государства («О законе» — видимо, с историческими примерами Athen. XII 526 C — и «О благородстве» — ib. IV 168 E). Серьезно интересовался музыкой — обширные фрагменты трактата «О музыке» (fr. 54 — 90) сохранились в одноименном сочинении Филодема — и риторикой (fr. 91 126) также в одноименном трактате Филодема.

Дальнейшую эволюцию учения во многом определили ученики Диогена: Антипатр из Тарса, Боэт из Сидона, Архедем из Тарса, Зенодот, Аполлодор из Селевкии, известный грамматик Аполлодор Афинский, Кратет из Малла и другие.

Антипатр из Тарса (год рождения неизвестен; покончил с собой незадолго до смерти Карнеада — предпол. 129 г. до э. — см. Diog. L. IV 64) — самый заметный из учеников Диогена, а быть может, и из всех стоиков периода. На плечи Антипатра пала основная тяжесть полемики с Карнеадом.

Не решаясь выступить против красноречивого оппонента публично, Антипатр опровергал его в многочисленных книгах и заслужил прозвище «крикливого пера» (Plut. De garrul. 25, 514 d). Небольшое количество сохранившихся фрагментов (52 в SVF) подтверждает репутацию Антипатра как мастера-диалектика (princeps dialecticorum   Cic. Ac. pr. II 143). Как и учитель, Антипатр ценил консерватизм хорошего толка, но без колебаний решался на исправления, если они, по его мнению, шли на пользу.

В логике он был единственным после Хрисиппа, кто хоть что-то добавил — видимо, достаточно оригинальная теория силлогизмов с одной посылкой (возможно, в соч. «Об определениях» — Sext. Pyrrh. II 167; Adv. M. VIII 443 — 444). Сочинения «О возможном» и «Об основном рассуждении» были, вероятно, посвящены анализу Диодорова теста, где Антипатр примыкал к Клеанфу, как и Архедем (Epict. II 19, 2; 9).

Физика Антипатра, видимо, достаточно канонична. Сочинения: «О сущем» (Diog. L. VII 150), «О богах» (Plut. St. rep. 38, 1051 e), «О космосе» (Diog. L. VII 140; 142; 148) — последнее служило Диогену Лаэртию источником нормативных формулировок. Учение о «воспламенении» Антипатр в одиночестве поддерживал — нигде не сказано, что он его отвергал. Как и учитель, увлекался мантикой (2 кн. «О мантике» — Cic. De div. I 6), аллегорезой (Macrob. Sat. I 17, 36; 57), грамматикой и теорией «лектон» («О слове и высказываемом» — Diog. L. VII 58). Интересовался, видимо, естествознанием и психологией — «О животных» (fr. 48), «О душе» (Diog. L. VII 187).

Полемику с Карнеадом Антипатр вел в основном по двум пунктам — в теории познания и в этике. В теории познания он опирался на Хрисипповы формулировки учения о «постигающем впечатлении» и «согласии» (возможно, что именно Антипатр добавил к определениям критерия истины уточнение «если ничто не препятствует») (Diog. L. VII 54; Plut. St. rep. 47, 1057 ab; Sext. Adv. M. VII 253 sq., 424).

В этике (названия сочинений не сохранились) Антипатр предложил довольно серьезные новации. Все неувязки робких попыток Диогена как-то «улучшить» Хрисиппову аксиологию Антипатру были ясны не меньше, чем Карнеаду. Антипатр не возражал принципиально против Диогеновой формулы конечной цели: «жить, избирая то, что отвечает природе, и отбрасывая то, что ей не отвечает» (Stob. Ecl. II 75, 11 sq.; Plut. De comm. not. 27, 1072 cd) — но считал нужным разъяснить понятие «ценность». Понятно, что объектом выбора могут быть только природные «ценности»; но «ценность» не может быть чем-то самодовлеющим: напротив, «ценность» становится «ценностью» только тогда, когда благодаря нашему выбору извлекается из сферы «безразличного» и получает статус «первичного по природе» (Stob. Ecl. II 83, 10 sq.). Нечто похожее, по-видимому, пытался сказать и Диоген Вавилонский (fr. 47 — 48). Можно предположить, что для Антипатра момент субъективного решения был принципиально важен. Если принять гипотезу Поленца, что Plut. De comm. not. 26, 1071 a — e содержит мнение Антипатра, то получим примерно следующее: «пер-

вичное по природе» есть лишь материя выбора, а конечная цель состоит в сохранении верного принципа. Той же цели — сохранению должного уровня формальности, — служит, вероятно, различие между конечной целью (τέλος), как принципом поведения разумного существа, и материальным объектом приложения деятельности (σκοπός). Своим непосредственным объектом «искусство жить» избирает природные «ценности», но его конечная цель — добродетель (Plut. De comm. not. 26, 1072 b-d; Cic. De fin. III 22). Антипатр стремился, видимо, разрешить основное противоречие этики — двоякое понимание «природы». Именно поэтому «ценность» и «первичное по природе» изображается как нечто такое, что приобретает свое существование в данном качестве лишь будучи выбрано по принципу соответствия разумной природе: первичный инстинкт становится у разумного существа *принципом отбора*, наделенным безошибочностью и постоянством. Это Антипатр выразил в специальной формуле конечной цели: совершать все «неуклонно и постоянно для достижения предпочитаемого по природе» (fr. 57). Однако попытка эта при всей смелости была обречена на неудачу, ибо представить «первичное по природе» и «ценность» как существующее только в зависимости от субъективного выбора в стоической этике невозможно. Поэтому даже у Антипатра ἀξία ἐκλεκτική[11] — все же только *разновидность объективной природной ценности*. Постольку же сохраняется порочный круг: цель есть выбор того, что «ценно» с точки зрения выбора, но «ценность» вообще остается величиной абсолютной.

Неудачные попытки Диогена Вавилонского и Антипатра (в этот ряд можно включить и Архедема) были все же продуктивны в одном отношении. Выяснилось, что сохранить желательный формализм можно было только одним путем: *лишить «первичное по природе» его статуса «безразличного по природе» и ввести в сферу целеполагания как разновидность блага* (что и было сделано Панэтием и Посидонием); таким образом, появилась почва для сближения с перипатетиками, и некоторые члены школы (например, Боэт), возможно, испытали их влияние. Именно этим объясняется внимание к «полезному» и практической этике у Антипатра (фрг. соч. «О браке» — Stob. Flor. LXVII 25, «О сожительстве с женщиной» — ib. LXX 13, «О суеверии» — Athen. VII 346 C, «О гневе» — ib., XIV 643 F).

С исчерпывающей полнотой это смещение акцентов выразил другой ученик Диогена Вавилонского, ***Архедем из Тарса*** в своей формуле конечной цели: «жить, исполняя все надлежащее (πάντα τὰ καθήκοντα)» (Diog. L. VII 88; Stob. Ecl. II 75, 11) или: «жить, избирая наиболее значительное по природе» (fr. 21).

Для характеристики состояния школы чрезвычайно важны сочинения Антипатра «О различии между Клеанфом и Хрисиппом» (Plut. St. rep. 4, 1034 a) и «О том, что согласно Платону только нравственно-прекрасное — благо» в 3 кн. (Cl. Al. Strom. V 14 p. 390, 10 — 12 St.-Fr.). Последний трактат свидетельствует о набиравшем силу стремлении обращаться за поддержкой к внешкольным авторитетам, прежде всего к Платону.

Учениками Антипатра были: Гераклит из Тарса, утверждавший, что грехи не равны между собой (как и Афинодор, сын Сандона — Diog. L. VII 121), Гай Блоссий из Кум, возможно, Сосиген, испытавший влияние перипатетической физики (Al. Aphr. De mixt. p. 216 Bruns) и, наконец, знаменитый Панэтий Родосский.

Среди других учеников Диогена Вавилонского наиболее значительны Аполлодор из Селевкии, Архедем из Тарса, Аполлодор Афинский и Боэт Сидонский.

Аполлодор из Селевкии (как ученик Диогена Вавилонского — ISH col. 51) имел, по-видимому, прозвище ὁ Ἐφίλλος («косой»)[12]. С большой степенью вероятности можно утверждать, что он тождествен автору «Этики» и «Физики», которые часто цитируются Диогеном Лаэртием при изложении важнейших догм (VII 84; 102; 118; 125; 129 и т. д.). Об интересе Аполлодора к логике свидетельствует трактат «О критерии» (ib. 54). Об ортодоксальности и нормативности его взглядов говорит, кроме того, сочинение «Введение в догмы» (ib. 39). Перед нами, таким образом, как бы Хрисипп в миниатюре.

Слушал Диогена Вавилонского, но так и не стал профессиональным философом известный грамматик и мифограф ***Аполлодор Афинский*** (Philod. De piet. 64). Аполлодор много занимался толкованием мифов. Его материалами, возможно, пользовались Корнут, Гераклит и Порфирий. Другой слушатель Диогена, ***Кратет из Малла***, глава Пергамской грамматической школы, переехал в 169 г. в Рим (Suet. De

gramm. 2). Аполлодор и Кратет представляют, таким образом, «филологический» уклон школы.

Архедем из Тарса (как ученик Диогена Вавилонского — ISH col. 48) вместе с Антипатром снискал славу выдающегося диалектика школы (о занятиях логикой — Diog. L. VII 68; Epict. II 4, 11; 17; 40; III 2, 13). В целом стремился следовать догме и старым традициям (Diog. L. VII 40). Занимался физикой («Об элементах» — ib. 134), в частности проблемой времени (Plut. De comm. not. 41, 1081 ef). В этике уточнил, как уже говорилось, формулы Диогена и Антипатра. Занимался грамматикой («О звуке» — Diog. L. VII 55), риторикой (fr. 7; Quint. Inst. or. III 6, 31; 33). По сообщению Плутарха (De exil. 14, 605 b), переехал из Афин в Вавилон и там основал собственную школу.

Из крупных учеников Диогена Вавилонского несколько особняком стоит ***Боэт Сидонский***. Он слушал, видимо, еще Зенона из Тарса, но считался учеником Диогена (ISH col. 51). Занимался, по-видимому, физикой («О природе», «О судьбе» — Diog. L. VII 148 — 149); написал метеорологический комментарий к поэме Арата в 4 кн. (Gemin. Intr. in Arat. Phaen. p. 61 A). Боэт испытал, видимо, сильное перипатетическое влияние, что затрудняет идентификацию его взглядов в отличие от одноименного перипатетика[13]. В частности, он не считал космос живым существом (Diog. L. VII 143), представляя божество как нечто запредельное космосу (ib. 148), и, возможно, допуская дуализм разума и чувств (ib. 54). В отличие от Зенона Тарсийского и Диогена Вавилонского, он решительно отвергал догму о «воспла-

менении», ибо во время «воспламенения», рассуждал Боэт, творческий логос оставался бы бездеятельным, что невозможно (Philo De incorr. m. 16 sq.). В гносеологии, видимо, просто разделил «критерий истины» на составные части — ум, чувственное восприятие, влечение и знание (Diog. L. VII 54); вероятно, занимался мантикой (Cic. De div. I 13; II 47); сведений об этических воззрениях нет. На примере Боэта мы уже воочию наблюдаем проявления синкретизма, столь характерного для Среднего периода Стои.

Остается еще ряд фигур, о которых практически нет сведений. Кроме уже упомянутых Эвдрома и Кринида, это ***Диоген из Птолемаиды*** (Diog. L. VII 41) и ***Энопид*** (Macrob. Sat. I 17). К школе Диогена или Антипатра принадлежали, видимо, ***Зенодот из Александрии*** (Diog. L. VII 29), ***Мнесарх*** и ***Дардан*** (последний был преемником Панэтия — ISH col. 53), ***Аполлонид из Смирны*** (или Кирены — ?), ***Хрисерм из Александрии*** и, возможно, ***Дионисий Киренский***, учившийся затем у Панэтия. В этом же ряду, возможно, следует упомянуть ***Василида***, сторонники которого утверждали, что не существует ничего бестелесного (Sext. Adv. M. VIII 58).

Итоги этого важного и интересного периода можно суммировать приблизительно так. Основная задача — *защита учения средствами самого учения*. В теории познания стремление утвердить действенность каталептической «фантасии» и «согласия» как критериев истины. В этике — первые попытки ввести «первичное по природе» и «безразличное» в сферу целеполагания, дабы так устранить зияю-

щий разрыв между благом и надлежащим; рост внимания к практической этике. Вместе с тем начинают проявляться и другие тенденции: готовность обратиться за содействием к внешкольным авторитетам прежде всего к Платону (Антипатр), попытки ввести в учение элементы внешкольных догм (Боэт), выглядевшие пока эклектично, но стремившиеся к полнокровному синтезу.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ. СРЕДНИЙ ПЕРИОД СТОИ

Глава I. Новая эпоха в развитии Стои. Панэтий

§ 1. Общая характеристика эпохи

Тенденции, наметившиеся в предыдущий период, получили свое законченное выражение в учениях Панэтия и Посидония, с которым Стоя пережила новый расцвет. Новая эпоха в развитии учения непосредственно связана с изменениями, которые явно обозначались к тому времени во всей картине античного мира. С выходом Рима на передний план и завоеванием Средиземноморья стоический «космополис» стал приобретать вполне зримые очертания «Римского мира». Ощущение закономерности объединения культурной ойкумены под властью Рима выразил Полибий, а затем и Посидоний, написавший несохранившуюся «Историю после Полибия» в 52 книгах. Сознание единства культурного мира, где Греция была хоть и заметной, но все же частью, рост абсолютного знания о мире вообще способствовали значительным изменениям в мироощущении культурных обитателей Средиземноморья. Желание узнать свой мир еще лучше и во всех его проявлениях, *энциклопедизм* вставали как первоочередная задача и как идеал познания. Глубинной подосновой была тяга к синтезу, открытость для всего, что

могло быть обращено на пользу познанию. Эта тенденция в эпоху Панэтия и Посидония целиком определила направление эволюции учения Стои.

С середины II в. до н. э. оно начинает активно проникать в Рим. Римский национальный характер с его культом гражданских добродетелей, благочестия, государственности, развитым правосознанием, уважением к традиции, рассудочностью и практицизмом представлял собою благодатную почву. Учение Стои на 300 лет стало в Риме самой популярной практической философией, превратившись в конститутивный элемент античной духовности. На какое-то время оно более прочих оказалось способным удовлетворять духовные запросы образованных (и не слишком образованных) граждан мировой империи.

До сих пор нет согласия в оценке этого сложного периода, нет даже общепринятого названия. Целлер в свое время зачислил весь эллинизм в эклектику; применительно к Стое эпоха Панэтия и Посидония — утрата первичной чистоты начальной эклектики, или, если можно так выразиться, эклектика в квадрате. Панэтия Целлер считал основателем римского стоицизма[1]. Со времени капитального труда Шмекеля термин «Средняя Стоя» стал применяться довольно устойчиво. В оценке Стои Шмекель совершенно расходился с Целлером, считая ее таким же рационалистичным и метафизичным ответвлением сократической философии, как платонизм или аристотелизм[2]. Поленц оценивает новую эпоху исходя из своей презумпции «оправдания» Стои; он

видит в ней концентрированное выражение духа всего эллинизма — не эклектику, а стремление к широкому синтезу. Термин Шмекеля «Средняя Стоя» не вызывал у него энтузиазма, так как грозил опасностью преувеличить внутреннюю целостность периода. Сам Поленц предпочел говорить о «Среднем периоде Стои»; основной смысл периода он, однако, видит в обогащении «финикийско-семитского» учения чисто эллинскими элементами (с чем трудно согласиться). Панэтий, как считал Поленц, был носителем «ясного и трезвого дорийского ума»[3]. Тезис Поленца об «эллинизации» начальной Стои отчасти разделяет А. Ф. Лосев, предпочитая, однако, для обозначения всего периода термин «стоический платонизм»[4].

§ 2. Панэтий Родосский

1. Биография и вступительные замечания. Панэтий происходил из старинного и влиятельного рода в городе Линд на Родосе (ISH col. 51 sq.; Suid. s. v. Παναίτιος = fr. 1 — 2 Van Straaten)[5]. Год рождения — до 180 — устанавливается предположительно по дате смерти. Дед и отец Панэтия занимались политикой; но после Македонской войны Рим не был заинтересован в политической самостоятельности Родоса, и это поприще для молодого Панэтия оказалось закрытым. Он целиком посвятил себя науке. В Пергаме он, возможно, еще застал Кратета из Малла (Strab. XIV 5, 16 = fr. 5) и, быть может, получил от него первый абрис стоического

учения. Из Пергама Панэтий попал в Афины (как и когда — неизвестно). Там в 50-х годах он слушал Диогена Вавилонского (тогда уже очень древнего старца) (ISH col. 51 = fr. 2), а затем Антипатра (Cic. De div. I 6). Поворотным пунктом стали приезд в Рим и знакомство (возможно, через Полибия — fr. 2; 21; Cic. De rep. I 34 = 119; Vell. Pat. I 13, 3 = 15) со Сципионом Эмилианом (предположительно в середине 140-х годов). О том, что их связывала достаточно близкая и длительная дружба, говорит тот факт, что Панэтий был единственным греком, сопровождавшим Сципиона в его поездке на Восток (Египет — Сирия — Пергам — Греция) в 140 — 139 гг. (Cic. De rep. III 48; Plut. Max. cum princ. 1, 777 a = 25). В Риме Панэтий прожил, видимо, довольно долго, хотя периодически наезжал в Афины (ISH col. 63 = 1: «то в Риме, то в Афинах»). Кроме Сципиона, в доме которого он жил, Панэтий поддерживал дружбу с членами Сципионова кружка — Квинтом Муцием Сцеволой, Квинтом Эмилием Тубероном, Публием Рутилием Руфом и другими (fr. 8 — 11; Cic. De or. I 45; III 78; Brut. 114; Tusc. IV 4; De fin. II 23; De off. III 10). Поскольку Рутилий Руф родился ок. 154 г., Панэтий должен был побывать в Риме, во всяком случае, ок. 135 г. Хорошие отношения с Полибием были чрезвычайно важны: они сильно расширили исторический и политический кругозор Панэтия, как и путешествие со Сципионом на Восток. В кружке Сципиона Панэтий пользовался безусловным уваже-

нием, — он был не наемным учителем-«гречишкой», а равным среди равных и по своему положению наставника — первым среди первых. Латынь он выучил настолько хорошо, что в письме к Туберону со знанием дела высказывался о стихах Аппия Клавдия (Cic. Tusc. IV 4).

В 129 г. Панэтий возглавил школу после Антипатра. Афиняне почтили его гражданством (fr. 27). В 109 г. Красс, приехав в Афины, слушал уже не Панэтия, а Мнесарха (Cic. De or. I 45). Панэтий — из-за возраста, а может быть, по иным соображениям оставил руководство. Умер он, по-видимому, ок. 101/100[6].

Взгляд Панэтия на насущные задачи философии во многом определен особенностями эпохи. Границы Афин и Греции давно стали узки: Одна и та же философия должна царить повсюду. Из Рима Панэтий мог увидеть абрис (пусть еще смутный) грядущего мирового целого. Поэтому нужно было создать синтетическую философию, дополнив ее энциклопедической суммой знаний и соответствующей педагогической программой, что позволило бы гражданину мирового государства верно понимать мир. При такой задаче Панэтий не мог далее терпеть узкий корпоративный дух с его трудноисполнимым императивом: чистота учения превыше всего. Догму следовало обогатить, и наиболее естественным источником такого обогащения Панэтий видел платонизм. Прокл (In Tim. I p. 162, 12 Diehl = 57/76 cf. Cic. Tusc. I 79) прямо зачисляет Панэтия в платоники. Я не могу принять тезис Поленца об «эллинизации» в его специфически «антифиникийском» контексте, но рациональное зерно в нем есть. Панэтий очень интересовался историей философ-

ских школ, специально занимался проблемой подлинности сочинений сократиков (Diog. L. II 64; специальное сочинение «О сектах» — Περὶ αἱρέσεων). Если принять гипотезу Поленца, что деление греческой философии на 10 школ у Диогена Лаэртия (I 18 — 19 и II 87 — 89) заимствовано из соч. «О сектах», то Панэтий, по видимому, в противовес внешнему делению греческой философии на ионийскую и италийскую вводил внутренний критерий, считая Сократа ключевым пунктом, с которого началось обращение философии к делам человеческим. Подлинная философия — философия сократическая. Схожие мысли — в сочинении «О Сократе» (см.: Athen. XIII 556 B = 133 cf. 134).

Здесь следует коснуться методики отбора текстов. Доксографический оптимизм Поленца далеко не всегда оправдан. Стремясь реконструировать учение Панэтия из его духа, а не их надежных данных, Поленц получает картину, конечно, более богатую, но столь же менее надежную. Для сохранения богатства и разнообразия необходима оценка аутентичности почти каждого блока текстов, чего в настоящем изложении сделать, разумеется, нельзя. Поэтому, стараясь по возможности сохранить плодотворные результаты этого подхода, в целом я придерживаюсь позиции Модеста Ван Страатена: по возможности опираться лишь на те тексты, аутентичность которых можно строго доказать[7].

2. **Учение**. А) *Сочинения.* По названиям известны: 1) «О промысле» (Cic. Att. XIII 8 = 33); 2) «О надлежащем» в

3 кн. (ib. XVI 11, 4 = 34); 3) «О сектах» (Diog. L. VII 87 = 49); 4) «О Сократе» (Plut. Aristid. 27, 335 d); 5) «О благодушии» (Περὶ εὐθυμίας — Diog. L. IX 20 = 45); 6) Письмо к Туберону (Cic. Tusc. IV 4). Названия других сочинений не сохранились. Возможно, существовало географическое сочинение с описанием местности между Италией (Бруттий) и Липарскими островами (Lyd. De mens. IV 115 = 136) (схожее у Посидония). Всего Ван Страатен помещает около 70 фрагментов.

В) *Физическая доктрина.* Основы изложены, вероятно, в трактате синтетического характера «О промысле». Если исходить только из достоверных данных, получим следующее. Панетий, как и Боэт, решительно отрицал учение о «воспламенении» (Philo De incorr. m. 76 = 65; Cic. De nat. deor.II 118). Космос вечен (Diog. L. VII 142 = 66). Очевидно, что Панэтий сомневался в мантике (Cic. Luc. 33, 107 = 70; De div. II 88; Diog. L. VII 149 = 73), хотя и не отрицал ее открыто (De div. I 6 = 71). Весьма вероятно, что аргументы против астрологии и мантики у Cic. De div. II 87 — 97 заимствованы у Панэтия. Отрицание мантики и астрологии, впрочем, плохо вписывалось в традиционную картину стоического космоса, что затем учел Посидоний.

Этот ограниченный набор сведений дает очень фрагментарную картину. Нечто цельное получается, лишь если допустить вместе с Поленцем[8], что трактат «О промысле» использован Цицероном («О природе богов» II 98 103 о красоте космоса; 115 — 153 о совершенстве космоса). Целлер

допускал заимствование для II 115 — 118[9]. В этом случае мы получаем цельную картину мироздания, в которой выдающееся место занимает деятельность промысла. Совершенство космоса свидетельствует, что космос не может быть порождением случая. Человек, носитель разума венец творения (II 139; 141), существо во всех отношениях целесообразно устроенное (II 134 sq.; 149 152).

Особый вопрос составляет аутентичность сведений о теологии Панэтия. Возможно, что так называемая «трехчастная теология», различавшая теологию поэтов, философов и государственных деятелей (народную) и зафиксированная для Квинта Муция Сцеволы и Варрона (Ps.-Aet. Plac. I 6, 9; Dox. gr. 295; Tertull. Ad nat. II 1 sq.; Aug. Civ. D. IV 27; VI 6), восходит к Панэтию, но строго доказать это нельзя[10].

Теорией познания Панэтий, видимо, специально не занимался (как и специально логикой). Возможно, однако (и здесь Ван Страатен выступает бóльшим оптимистом, чем Поленц), что текст Sext. Adv. M. VII 253 — 257 принадлежит Панэтию или восходит к нему[11]. Поленц, напротив, считает, что добавление к формулировке критерия истины принадлежит Антипатру (см. выше).

C) *Психология.* Человек — безусловно важнейшая часть интересов Панэтия. С известным основанием он может быть назван вторым (после Хрисиппа) основателем стоической антропологии. Душа состоит из 6 частей вместо обычных 8 (Tertull. De an. 15 = 85). Речевая способность есть «часть вле-

чения», т. е. приравнивается к простой функции «ведущего начала»; способность продолжения рода есть функция низшей «природы», но не разумной души в собственном смысле слова (Nemes. 15 = 86; 26 = 86 а). Уже здесь намечен дуализм «природа»/разум. Но и сама душа двойственна. Опыт свидетельствует, что аффект действует на человека с необходимостью, исключающей возможность *не испытать его* (Gell. N.A. XII 5, 4; Cic. De off. I 69). Из этого Панэтий, в отличие от Хрисиппа, делает вывод, что аффективная сторона души существует в ней *самостоятельно наряду с разумной*, но не как функция последней. Часть души — импульс, часть — разум (Cic. De off, I 101 = 87/107; I 132 = 88 I 105 = 81). Не очень ясно, считал ли Панэтий аффективную и разумную стороны души частями или способностями. Это, в свою очередь, может объясняться неточным изложением Цицерона. При всей несомненности того, что I — II книги трактата «Об обязанностях» написаны под влиянием Панэтия, строго доказать аутентичность приведенных выше текстов практически невозможно[12]. Душа смертна: в этом одном, по словам Цицерона, Панэтий разошелся с Платоном (Tusc. I79 = 83 cf. I 42). Дуализм платоновского типа, видимо, действительно был тем новшеством, которое ввел Панэтий. Из этики мы можем почерпнуть косвенные подтверждения тому, в чем можем усомниться при отсутствии доксографических гарантий. При этом, однако, необходимо иметь в виду следующее. Панэтий допустил только *психологический* дуализм, но не

дуализм *метафизический*, дуализм идеи и материи, — ибо такой дуализм совершенно разрушил бы все здание стоической догматики. Платонизм Средней Стои не нужно преувеличивать; речь должна идти об элементах платонизма, но не более.

D) *Этика.* Из антропологии и психологии следовали очень важные выводы. Если телесная организация человека свидетельствует о его совершенстве, то телесные достоинства уже нельзя считать чем-то безразличным или даже «предпочитаемым». Если аффективная сторона души рядоположена разумной, нужно скорректировать понятие «апатии». Все это побудило Панэтия к серьезным новациям в этике (этика излагалась в трактате «О надлежащем»: 1 кн. о нравственно-прекрасном; 2 кн. — о полезном; 3 кн. — о соотношении прекрасного и полезного Панэтий не написал Cic. De off. I 9 — 10; III 7; Att. XVI 11, 4).

Прежде всего, изменена формула конечной цели. Несколько удивительно, что Панэтий не воспользовался формулами Диогена Вавилонского или Антипатра, но постарался максимально приблизиться к формуле Зенона. Определение: «жизнь согласно побуждениям, данным нам природой» (τὸ ζῆν κατὰ τας δεδομένας ὑμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς — Cl. Al. Strom. II 21, 129 = 96). Но как соотносятся эти природные побуждения с нравственным идеалом? Панэтий не мог отказаться от тезиса «только нравственно-прекрасное — благо». Наслаждение, безусловно, не может быть целью (Sext. Adv. M. XI 73 = 112). Следовательно, нужно модифицировать само понятие блага, расширив его за

счет «природных» ценностей — здоровья, красоты и т. п. Парадоксальным образом психологический дуализм Панэтия должен был сыграть синтезирующую роль и ликвидировать или, по крайней мере, смягчить дуализм первого порядка в понимании «природы», который неизбежно предполагается при последовательно проведенном «логицизме» Хрисиппа. Для Панэтия естественно было обратиться к учению о «первичной склонности». Хотя сам термин не встречается в текстах, аутентичность которых близка к безусловной, есть основания считать, что текст Cic. De off. I 4, 11 14 = 80/98 написан на основе Панэтия. Этот отрывок довольно ясное и обстоятельное изложение учения о «первичной склонности» и тех выводов, которые из него следуют. Для Панэтия логика рассуждения примерно такова.

То, чего природа требует от человека, разумно, а потому *нравственно прекрасно*. Это не противоречит самостоятельности аффективной стороны души. Природой заданы 4 основных влечения: к познанию мира, к общению с другими людьми, к возвышению собственной души (к главенству) и к упорядочению жизни (De off. I 11 17). Эти влечения со временем развиваются в *добродетели* и одновременно служат основой «надлежащего». Совокупность природных влечений и передается понятием «нравственно прекрасное» (καλόν = honestum). Нравственно «некрасивое» тождественно неупорядоченности и порочности. «Надлежащее» в поступках передается поэтому понятием «подобающего» (πρέπον aptum, decorum) (ib. I 14; I 126 — не включ. Ван Страатен cf. I 93 — 101 = 87/107). Смысл понятия — выделение оттен-

ка разумно-природного и к тому же эстетически упорядоченного *долженствования*: все, что «нравственно прекрасно», «подобает» (I 94; 96). «Нравственно прекрасное» тождественно добродетели «вообще»: в каждой отдельной добродетели оно проявляется сообразно ее виду (I 98).

Таким образом, впервые добродетели непосредственно выводятся из «первичного по природе», а «надлежащее» приравнивается к добродетели как ее практическое воплощение (Diog. L. VII 128). «Безразличное» возвышается до блага, без которого невозможно счастье (ib. VII 128), — этим реформируется одно из важнейших положений этики и открывается путь (хотя и не пройденный) для синтетического соединения благополучия и добродетели в счастье. Зато встает новая проблема ибо «безразличное» мыслимо только как абсолютно «безразличное» — вроде количества волос на голове и т. п. Я склонен поддерживать мнение Дж. Риста, который считает сообщение Диогена Лаэртия заслуживающим доверия[13].

Не слишком внятное изложение Цицерона затрудняет ответ на вопрос о числе добродетелей и порядке их перечисления. Перепатетическое в основе разделение добродетелей на теоретические и практические приписано Панэтию и Гекатону Диогеном Лаэртием (VII 92), вероятно, ошибочно, хотя в их системе может быть работоспособным. Из 4 основных влечений с большим удобством выводятся 4 традиционные добродетели. Добродетель «вообще» Панэтий

традиционно определяет через «мудрость» и «разумение» (Cic. De off. I 15; 18 — 19 = 103 — 104). Присутствует, далее, традиционная справедливость (I 20 105). Но мужество заменяется добродетелью «величия души» (μεγαλοψυχία magnitudo animi) (I 17; 61 = 106/107). Сам термин — аристотелевский (Eth. Nic. IV 7, 1123 a 34 sq.; 1124 a 1 sq.). В раннестоической этике «величие души» понималось как разновидность мужества, как интеллектуально-нравственное состояние, позволяющее быть выше превратностей (Diog. L. VII 93; Sext. Adv. M. IX 161; SVF III 95; 264), но термин не был ходовым. В системе ценностей Панэтия и в иерархии добродетели Поздней Стои «величие души» заняло особое место (например, у Сенеки, где ему противостоит как порок «приниженность души», «слабодушие» μικροψυχία humilitas animi — De const. sap. 6, 2; 9, 4; 10, 1; 11, 1; Ep. 74, 12 — 13 etc.)[14].

Наконец, присутствует традиционная «умеренность», или «целомудрие» (в терминологии Цицерона — modestia от modus-De off. I 142 — не включ. Ван Страатен), отчетливо передающая качество «постоянства», свойственное всему «подобающему» (I 17).

Смысл и принципы применимости добродетелей должны были, далее, получить корректировку с учетом новой психологии и нового понимания «безразличного». Вряд ли Панэтий совершенно отрицал «апатию», как утверждает Авл Геллий (XII 5 = 111), но очевидно, что он не мог сохранить это понятие в прежнем его виде. Быть может, Панэтия привлекал идеал метриопатии; но больше оснований полагать,

что он переосмыслил раннестоическую концепцию «благострастия», которое, в соответствии со своей программой, превратил в гармоническое сочетание разума и аффектов, оформленное к тому же пластически, — некое выразительное *единство принципов и поведения*, внутреннего (= «величие души») и внешнего достоинства. Нечто подобное Панэтий мог (или хотел) видеть в Сципионе. Вероятно, что новое понимание «апатии» было изложено в посвященном Туберону трактате «О благодушии» (Diog. L. IX 20 45). «Благодушие» в раннестоической этике определяется как разновидность «благой радости» (ib. VII 115), или как радость от праведного образа жизни, от отсутствия недостатка в чем бы то ни было (SVF III 432). Это очень близко к Зенонову определению счастья как «благого течения жизни» (εὔροια βίου — SVF I 184). Самый термин «благодушие», возможно, заимствован у Демокрита (Diog. L. IX 45; В 191=739 Л.) еще основателями Стои. Книгой Панэтия, вероятно, пользовался Плутарх в одноименном сочинении (19, 477 ab)[15].

К традиционному образу мудреца Панэтий вряд ли относился серьезно и едва ли понимал под ним что-нибудь иное, нежели необходимую по методологическим соображениям абстракцию (cf. Sen. Ep. 116,5 = 114). К идеалу нужно стремиться, и само стремление, а значит, и *продвижение* обладает ценностью. Определенных высказываний на эту тему, правда, почти нет, но косвенные данные делают такой вывод почти несомненным (Cic. De off. III 12 — 13 = 101). Вершина «продвижения» (реально достижимая) представима в

синтетической добродетели «величия души», связывающей этику Панэтия с его политической программой в одно этико-политическое целое. «Величие души» в известной мере есть соединение справедливости и мужества, воплощенное в совершенном государственном деятеле (cf. Plut. Demosth. 13, 5 — 6 = 94), вроде Сципиона. (Трактат «О надлежащем» был написан с учетом римских ценностей и римской политической культуры, а сочинение «О благодушии» было, видимо, рассчитано на «продвигающихся».) Властвовать достоин только нравственный человек. Государство — средство для достижения такого состояния, нравственная институция, корни которой уходят в первичные влечения (Cic. De rep. I 34 — не включает Ван Страатен). Если объединение людей не преследует общей пользы, не способствует росту добродетели, оно недостойно называться государством (Cic. De off. I 124 = 121).

Есть все основания полагать, что не без влияния Панэтия в кружке Сципиона стал оформляться тот круг ценностей, смысл которых Цицерон позже выразил в понятии humanitas. Природа учит не быть безразличным к другим людям: но humanitas — более сложное понятие, нежели просто уважение (verecundia — De off. I 97 = 99/107; II 51 = 95). Само уважение объясняется максимальным развитием всех нравственных и творческих задатков: человек есть тем более человек, чем совершеннее его способности, чем ближе подошел он к тому, что в Новой Европе называлось «гениальностью», оформленной к тому же как риторическое совершенство, как благовоспитанность и общая «цивилизованность» (Cic. De or. I 33; 71; II 85 — 86; III 58; 94 etc.).

Таким образом, в соответствии со своей программой Панэтий переосмыслил почти все (за исключением логики) разделы стоической доктрины.

§ 3. Ученики Панэтия

(Fr. 137 163): 1) римляне, прежде всего, участники кружка Сципиона — Туберон, Гай Фанний, Лелий, Квинт Муций Сцевола, Рутилий Руф; 2) греки — Аполлоний из Нисы, Дардан и Мнесарх, Деметрий Вифинский, сын Дифила-стоика, Платон Родосский, Скилак Галикарнасский, Аполлодор Афинский и др. Учеником Панэтия, возможно, был историк школы Стратокл Родосский. Наиболее известными учениками Панэтия были *Дионисий из Кирены*, *Гекатон Родосский* и *Посидоний из Апамеи*.

Дионисий из Кирены учился, возможно, еще у Антипатра. Был известен как математик. Его следует отличать от упоминаемого Цицероном (Tusc. II 11, 26) одноименного стоика 1-й пол. I в. до н. э. Сочинения Дионисия (не сохранились) были написаны, вероятно, в связи с антиэпикурейской полемикой по вопросам теории познания, в которой затем принял участие Посидоний. Взгляды Дионисия реконструируются по сочинению Филодема «О знаках и заключениях на основании знаков» (Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων, col. 1 sq., 5 10, 14 De Lacy). Дионисий отстаивал против индуктивизма эпикурейцев отношение логически строгого след-

ствия, опираясь на теорию логического «знака»: лишь при аналитическом сочетании посылок «знак» (в терминологии Дионисия — ἴδιον σημεῖον) способен быть «эндейктическим», т. е. раскрывать связь явлений. Корректен лишь такой способ построения умозаключений (ὁ κατ' ἀνασκευὴν τρόπος)[16]. Дионисия можно считать важным хранителем традиций стоической логики, которая мало-помалу начала предаваться забвению.

Соотечественник Панэтия *Гекатон* учился, возможно, затем у Посидония. Через Панэтия был близок к кружку Сципиона (соч. «Об обязанностях» посвящено племяннику Сципиона Квинту Элию Туберону — Cic. De off. III 63). Писал Гекатон преимущественно на этические темы. От обширных (общий объем ок. 50 книг) сочинений (по Цицерону и Диогену Лаэртию известны: «Об обязанностях», вероятно, в 6 кн., «О благах», «О добродетелях», «О конечных целях», «О страстях», «О парадоксах», «Изречения») сохранилось около 30 фрагментов[17]. После Панэтия и Посидония Гекатон считался крупнейшим авторитетом Среднего периода Стои, но в отличие от учителя в большинстве вопросов выступал с позиций школьной догмы (в духе Хрисиппа). Диоген Лаэртий часто цитирует Гекатона при изложении нормативных положений этики (VII 91; 110; 125; 128 и т. д.). Разделяя догму о добродетели как единственном благе и о «безразличном» (VII 101 — 102), Гекатон тем не менее следует Панэтию, признавая помимо традиционных добродетелей их практические эпифеномены — здоровье, красоту и т. п. (VII 90 — 91). Как и у Панэтия, «безразличное» возводится тем

самым в статус добродетели. В трактате «Об обязанностях» Гекатон использует критерий полезности в казустическом рассмотрении некоторых случаев исполнения «обязанности»: при прочих равных условиях в расчет должна приниматься личная или общественная выгода (Cic. De off. III 89 sq.). Во многих вопросах — источник и авторитет для Сенеки (Ep. 5, 7; 6, 7; 9, 6 и т. д. — возможно, из трактата «О страстях»).

Глава II. Посидоний и дальнейшая модификация учения

§ 1. Биография и сочинения

Посидоний происходил из сирийской Апамеи (или с Родоса — что менее вероятно) (Strab. XVI 2, 13; Athen. VI 252 E = T 1 a; 2 ab Edelst. — Kidd)[1]. Поленц считал его греком, хотя очевидных оснований для этого нет. Если принять, что Посидоний прожил 84 года (Lucian. Macr. 20 = T 4), что последняя надежная дата его жизни — 60/59 г. (Cic. Att. II 1, 2 = T 34) и что он, возможно, посещал Рим при консуле Марке Марцелле (Suid. s.v. Ποσειδώνιος), т. е. в 51 г., то год смерти предположительно устанавливается 51/50, год рождения 135/134 до н. э.

Приехав в Афины (вероятно, в молодости), Посидоний учился у Панэтия (Cic. De off. III 8; De div. I 6 = T 9 — 10; учеба у Антипатра, засвидетельствованная в T 11, совершенно невероятна, ибо в год смерти Антипатра Посидонию было не более 5 — 6 лет). Видимо, в середине 90-х годов он объехал почти все западное Средиземноморье, включая Германию (T 14 — 20; 23 24; 26), и в конце концов добрался до Рима (на Востоке когда, неизвестно он посетил лишь район Мертвого моря Strab. XVI 43). В Риме, где еще помнили Панэтия, Посидоний должен был получить хороший прием. Об этом косвенно свидетельствует знакомство с теми же Рутилием Руфом, Тубероном (T 12 13) и,

возможно, с семействами Брутов и Марцеллов (Plut. Brut. 1; Marcell. 20, 1 = fr. 256 — 257). Вероятно, сразу же по возвращении изо всех путешествий Посидоний по неизвестным соображениям перебрался из Афин на Родос и там открыл свою школу, которая быстро приобрела популярность у молодых римлян. В 77 г. его посетил Цицерон (Plut. Cic. 4, 4 = T 29 cf. Cic. De nat. deor. I 6 = T 31; II 23 = T 32; Tusc. II 61

T 32 d). Через Цицерона с Посидонием познакомился Помпей, дважды (в 66 и 62 г.) навещавший его (Strab. XI 1,6; Plin. N. H. VII 112; Plut. Pomp. 42, 5 = T 35 — 36; 39). Посидоний даже написал книгу о Помпее («История Помпея» Strab. XI 1, 6 = 79). В 60 г. Цицерон, видимо, рассчитывал, что Посидоний напишет нечто подобное о нем самом (Att. II 1, 2). На Родосе Посидоний пользовался известностью и был почтен пританией (Strab. VII 5, 8 = T 27), а в 87/86 гг. приезжал в Рим к Марию в составе родосского посольства (Plut. Mar. 45, 3 — 7 = 255). Наконец, как уже говорилось, в последний раз Посидоний мог посетить Рим в 51 г.

Посидоний был самым универсальным представителем Стои за исключением Хрисиппа, а быть может, и включая его. Он разделял основные методологические посылки учителя и полностью реализовал его энциклопедическую программу. По широте это подлинный «стоический Аристотель», питавший интерес к математике и геометрии, естественным наукам — геологии, ботанике, зоологии, географии и этнографии (помимо традиционных разделов учения).

По названиям известны следующие сочинения. 1. *Физика, общие вопросы*: «Физическое рассуждение» (Diog. L. VII 149), «О космосе» (VII 142), «Основы метеорологики» (VII 138), «О небесных явлениях» (VII 135), «О судьбе» (VII 149); 2. *Теология, мантика*: «О героях и демонах» (Macr. Sat. I 23, 7), «О гадании» (Cic. De div. I 6); 3. *Психология*: «О душе» (fr. 28 а), «О страстях» (fr. 30); 4. *Логика*: «О критерии» (Diog. L. VII 54), «Об исследовании вообще против Гермагора» чтение этого трактата слушал в первое посещение Помпей (Plut. Pomp. 42, 5), «Введение о слоге» (Diog. L. VII 60), «О связках» (fr. 45); 5. *Этика*: «Этическое рассуждение» (Diog. L. VII 91), «О гневе» (fr. 36), «О добродетелях» (fr. 38), «О надлежащем» (Diog. L. VII 129); 6. *Точные науки и естествознание*: «Против Зенона Сидонского» (fr. 46; с равным правом может быть сочтена работой по теории познания), «О величине солнца» (Cleomed. I 10), «О высказываниях Гомера и Арата о математике» (fr. 48 а), «Об океане» (Strab. II 2, 1 — 3), «Перипл» (Plin. N. H. I 5); 7. *История и этнография*: «История после Полибия в 52 кн.», «История Помпея», «Тактика» (Ael. Tact. 1, 2); 8. *Протрептики* (Diog. L. VII 129) и 9. *Письма* (Cic. Att. II 1, 2; De off. III 10).

Кроме того, ряд сочинений приписывается Посидонию, но аутентичность их трудно доказать: «О пустоте», «О птицегадании», «Письма к Туберону», «История Марцелла» и 3 комментария на платоновские «Тимей», «Федр» и «Парменид» (fr. 84 — 86 е)[2]. Бо́льшая часть фрагментов (из общего количества немногим более 300 по издании Эдельштайна-Кидда) не может быть с уверенностью отнесена к определенным сочинениям.

Применительно к Посидонию — даже в большей, чем к Панэтию, степени — стоит проблема аутентичности избираемых текстов. Конечная картина его учения может в достаточно сильной степени варьироваться в зависимости от их подбора, но попытка использовать значительное количество фрагментов из Цицерона и Сенеки упирается в невозможность строго доказать влияние Посидония. Поэтому в свое время Эдельштайн и Кидд ограничили свой корпус только теми текстами, аутентичность которых несомненна или близка к таковой. Этим подходом предпочитаю руководствоваться и я в настоящем изложении. Новое собрание В. Тайлера[3] расширяет этот корпус за счет сомнительных текстов (всего до 450 с лишним фрагментов), но не содержит самостоятельной текстологической работы[4].

При огромном объеме написанного Посидоний (в отличие, скажем, от Хрисиппа) очень заботился о слоге — красочном и вместе с тем точном, — по всеобщему мнению (Cic. De off. I 159; Strab. III 2, 9; Sen. Ep. 90, 20; в целом T 103 — 107). Столь же высокой была репутация Посидония-мыслителя: «самый многознающий из наших философов» (Strab. XVI 2, 10). Универсализм Посидония был одной из главных причин его влияния: печать посидонианства лежит на всей римской философии I в. до — I в. н. э., особенно это заметно у Цицерона и Сенеки. Посидоний, говорил Сенека, «один из тех, кто больше всего принес философии» (Ep. 90, 20). Список этих похвал можно легко продолжить за счет Августина и Галена (T 69; 84).

Как и учитель, Посидоний стремился черпать истину везде — прежде всего у Платона, у киников (в этике — Diog. L. VII 91), у Аристотеля (проблема причин — Strab. II 3; 8), Пифагора (Гален Т 91; 95 — 100). Но при этом Посидоний был новатором все же в меньшей мере, чем Панэтий, и дух здорового консерватизма никогда не покидал его, хотя по частным вопросам он никогда не колебался разойтись даже с крупнейшими авторитетами школы (Т 92 — 94).

§ 2. Учение

1. Логика и космология. Тенденция низвести логику с уровня полноправной части учения на уровень общей пропедевтики наметилась в школе уже давно и у Посидония полностью проявилась. Методы логики, как и методы точных наук, суть лишь средство для построения и проверки физических концепций. Несомненно, что Посидоний шел тем же путем, что Дионисий из Кирены: достоверным является лишь знание, полученное аналитическим путем. В этом смысле принципы построения логики и точных наук являются идеальной схемой построения всякой теории вообще. В своем математическом энтузиазме Посидоний, быть может, немного меньше сенсуалист, чем это прилично стоику. Критерием он, возможно, считал уже не столько «каталептическое впечатление», сколько конечную «одобряющую» инстанцию — «здравый», или «верный», логос

(Diog. L. VII 54 = 42). К сфере логоса относятся все исходные математические понятия (там же, очевидно, и первичные «общие представления»), которые не могут быть выведены из опыта. Доказательность силлогизма основывается на его формальной корректности (т. е. сводимости к одной из простейших логических аксиом) (Galen. Inst. log. 18, 1 — 8 = 191).

Все говорит о том, что Посидоний принял самое живое участие в антиэпикурейской полемике, выступая с тех же позиций, что и Дионисий. В пользу этого — фрагменты соч. «Против Зенона Сидонского» (имеется в виду эпикурейский схоларх) (в комментарии Прокла на Эвклида р. 199, 3 sq., 214, 15 sq. Friedlein = 46 — 47) и, вероятно, соч. «О величине солнца» (Cleomed. De mot. circ. II 11, 65; Sen. Ep. 88, 27). Но для того чтобы знать сущее, надо знать его *причины*. Логика и точные науки, предлагая методологический фундамент, сами не занимаются исследованием причин, а потому в строгом смысле не являются частью философии (Sen. Ep. 88, 25 28). *Этиология* вырастает до раздела первостепенной важности. Теория познания становится органической частью учения о первопричинах (см. энциклопедическое разделение искусств в изложении Сенеки Ep. 88, 21 — 28 = 90 cf. Diog. L. VII 122 — 123). Определение мудрости как знания вещей божественных и человеческих Посидоний снабжает поэтому добавлением: «и их причин» (Philo Congr. erud. gr. 79 cf. Strab. II 9,8 = T 85). В этом преувеличенном внимании к первопричинам Страбон (II 3,8) проницательно усматривал даже нечто перипатетическое.

Сами по себе физические воззрения Посидония гораздо более традиционны, чем можно было бы ожидать. Правда, границы физики он сильно расширил за счет прикладных дисциплин, но детали его естественнонаучных разработок следует оценить здесь лишь в той мере, в какой это способствует иллюстрации основных положений. Типическая картина космоса показана в «Физическом рассуждении», в трактатах «О космосе», «О небесных явлениях». Космос един (Diog. L. VII 134 = 4), он традиционно определяется как «система из неба, земли и того, что на них находится» (VII 138 = 14). Те же 4 «элемента» (Simpl. In De coel. IV 3 310 b 1 = 93 а), традиционный же механизм космогонии (Diog. L. VII 142 23). Бог — огненная «мыслящая пневма, простирающая по всему сущему» (fr. 100; 121), он же — Зевс (Lyd. De mens. IV 71,48 = 102), он же — логос (Diog. L. VII 134 = 5). Космос конечен, шарообразен, лишен внутренних пустот, но окружен пустотой извне (ib. 140 — 141 = 6; 8). Правда, пустота не беспредельна («О пустоте» — Plut. Plac. phil. II 9, 888 а = 84/97 а). Космос — разумное и живое существо (Diog. L. VII 142 — 143) и т. д. Ортодоксальность Посидониевой космологии подчеркивает тот факт, что он вернулся к догме «воспламенения» (Diog. L. VII 142).

Чрезвычайно соблазнительно (вместе с Поленцем) представить, что эта картина космоса была еще художественно оформлена как некое гармоническое целое. Истоки всеобщей гармонии следовало бы тогда искать в понятии всеобщей симпатии, которая у Посидония якобы занимает центральное место[5]. Тем не менее единственным местом, где эта кон-

цепция, определенно связывается с именем Посидония, является отрывок Cic. De div. II 33 — 35 = 106. Поленц оптимистически прибавляет De nat. deor. II 83 — 84; Sen. Nat. qu. II 4 — 6; VI 16; Sext. Adv. M. IX 78 sq. (у Тайлера fr. 361, 354, 332) как явные реминисценции Посидония. Доказать это крайне трудно. Вне сомнений, однако, следующее. Концепция космической симпатии не могла быть создана Посидонием заново, но могла быть им лишь воспринята из школьной традиции. Если, далее, она и не занимала в его физической доктрине столь большого места, как обычно думают, то, во всяком случае, использовалась для обоснования мантики.

Членение космоса также традиционно. Солнце — чистый огонь, больше Земли и шарообразно; Луна ближе к Земле и похожа на нее; Солнце, Луна и все светила питаются испарениями — Солнце из моря, а Луна, по близости к Земле, испарениями пресных вод (Diog. L. VII 144 — 145; Macr. Sat. I 23, 2 = 9 — 10; 17; 118; 122). Посидоний специально занимался размерам небесных тел (специальное сочинение «О величине солнца» опровергает эпикурейскую гносеологию, показывая, что Солнце гораздо больше Земли, хотя представляется размером в одну ступню — fr. 19; 115 — 116). Особенно интересовали Посидония следующие вопросы: восход и заход Солнца, роль Луны в затмении Солнца, затмения Луны (fr. 119, 123 — 126). Тут Посидоний сделал не меньше Эратосфена или Аристарха Самосского. При этом, однако, он был противником гелиоцентрической системы

Аристарха, ибо считал Землю центром космоса (Diog. L. VII 138 = 14/21). Звезды традиционно определяются как божественные эфирные тела (fr. 127). Специальные экскурсы — о Млечном Пути и кометах (видимо, «О небесных явлениях», — fr. 130 — 132). Кроме того, Посидоний специально занимался феноменами радуги, грома и молнии (этими материалами широко пользовался Сенека в «Исследованиях о природе» — I 3, 14; 54, 1 — 55, 3 = 134 — 135), ветра (Strab. I 2, 21 = 137 а).

В трактате «Об океане» повествуется о делении земной поверхности на 5 климатических зон, расположенных по широте, со своим животным и растительным миром. Обитаемая суша окружена океаном, наибольшую протяженность (ок. 70 тыс. стадий — приблизительно 2/5 всей земной окружности в 180 тыс. стадий) он имеет по оси север — юг, сужаясь к западу и востоку (Strab. II 2, I — 3, 8 = 49). Специально были исследованы следующие явления: приливы и отливы в связи с фазами Луны, глубина океана, подъемы уровня океана в связи с вулканической деятельностью (fr. 214 — 221; 227 — 228), возможно, причины разливов Нила (222). В «Физическом рассуждении» (кн. 8) — специально о сейсмологии: классификация землетрясений по их причинам (Diog. L. VII 154; Sen. Nat. qu. VI 21, 2 = 230), описание различных землетрясений — например, в Финикии (fr. 231 232); здесь же, возможно, специальные вопросы геологии и минералогии (fr. 234 — 240 а), наконец, специальные вопросы географии описания климатических ландшафтов со специальными же ботаническими и зоологическими экскур-

сами (fr. 241 — 251). Во всех явлениях Посидоний доискивается прежде всего их *причин*. Нельзя не отметить, впрочем, что Страбон, профессиональный географ, часто относился к его описаниям весьма скептически.

Прослеженная до мельчайших деталей деятельность огненного логоса в физическом космосе, до последних глубин пронизанном пневмой, особенно наглядно явленная в вулканической активности, не оставляет сомнения в божественности мироздания и взаимосвязи всех космических процессов.

Космос божествен и управляется благим промыслом (Diog. L. VII 138 = 21). Старая догма о демонах и героях, населяющих космос, получает новую жизнь («О героях и демонах» — Macr. Sat. I 23, 7 = 24). Деятельность промысла наглядно явлена в идеальном устроении причинных связей, «судьбе» («О судьбе» — Diog. L. VII 149 = 25). Формальное определение причины совпадает с традиционным школьным (fr. 95), равно как и функциональное разделение причин (fr. 17; 190). На этом фундаменте Посидоний вместе со всей школой базирует мантику, которой он увлекался, вероятно, больше, чем кто-либо из стоиков («О гадании», в 5 книгах — Cic. De div. I 6 = 26 cf. Diog. L. VII 149 = 27). Возможно, что деление гадания на «естественное» и «техническое» — собственная разработка Посидония (De div. I 129 = 110); весьма вероятно, что именно у Посидония Цицерон заимствовал обоснование мантики «симпатией», классификацию видов, рассуждение о роли сновидений (I 64; 125; 129 — 130 = 106 — 110). Видимо, большая роль отводилась астрологии (Aug. Civ. D. V 2; 5 = 111).

2. Антропология и психология. В физике Посидония эти разделы занимают такое же, как у Панэтия, если не более важное место. Если вместе с Прехтером относить к посидониевскому корпусу — Cic. De nat. deor. II 133 sq.; Nemes. 1 p. 2, 10 sq.; 13, 19 sq. Morani (не помещает даже Тайлер!), то получится, что у Посидония было представление о человеке как о связующем звене между низшими и высшими ступенями бытия, т. е. что-то напоминающее теорию макромикрокосмоса. Но принадлежность этих текстов к корпусу доказать чрезвычайно сложно. Несомненным можно считать лишь то, что Посидоний принял новации учителя, а кое в чем пошел даже дальше.

Посидонию казалось бессмысленным Хрисиппово учение о страсти как суждении и самопротивное, «алогическое» движение логоса. Обоснование своей позиции сводилось для Посидония а) к критике построений Хрисиппа и б) к тщательному описанию различных способностей души. Посидоний «отошел от Хрисиппа и следовал скорее Аристотелю и Платону» (Galen. De Hipp. et Plat. plac. V p. 462, 12 — 463, 3 Müller = 144). И склонялся он больше к Аристотелю, ибо если у Платона речь идет о *частях* души, то у Посидония — о различных ее *способностях*; сама же душа едина и помещается в сердце (VI p. 501, 7 — 14 M. = 146). Посидоний отверг и Хрисиппову схему (страсть-суждение), и Зенонову (страсть — эпифеномен суждения). В алогической способности души он выделил 2 разновидности: «пылкую» (θυμοειδές) и «вожделеющую» (ἐπιθυμητικόν), из которых, собственно, и происходят страсти (IV p. 348, 5 — 350, 13 M.

34). Низшая ступень (φύσις) обладает только «вожделеющей» способностью; одушевленные существа (ступень ψυχή) пользуется еще и «пылкой». Состоящее из этих двух способностей «алогическое» начало, гармонически объединяясь с разумным (λογιστικὴ ἀρχή), образует человеческую душу (V p. 456, 14 — 457, 11 M. = 33 cf. IV p. 348, 5 — 350, 13 = 34; p. 394, 4 = 148; V p. 432, 9 — 15 = 142). В определении души использовалось, вероятно, пифагорейское понимание души как гармонии (Plut. De an. procr. 22, 1023 b — d = 141 a).

Итак, в психологии, как и во многих других пунктах, Посидоний продолжил разработки Панэтия. Чрезвычайное богатство мыслей не оставляет сомнения в том, что в его лице школа имела своего последнего крупного физика.

3. Этика. Из психологии следовали важные доводы для этики, так как, по мысли самого Посидония, построение этики (цель, определение блага, аксиология и пр.) во многом зависит от правильного понимания способностей души (IV p. 396, 15 — 397, 8; V p. 451, 6 — 13 = 150 ab). Низшая способность означает стремление к наслаждению, вторая — к превосходству, господству, обладанию, третья, разумная — к нравственной красоте (V p. 438, 12 = 160 cf. 158). Без понимания этого не будет ясна *причина* страстей. Страсти не являются ни суждениями, ни даже их эпифеноменами — они суть «движения каких-то иных, *неразумных* способностей» (V p. 405, 5 — 14; 452, 3 — 10 = 152; 161). Зеноново определение — ὁρμὴ πλεονάζουσα — Посидоний везде сохраняет. Подлинная причина того, что «порыв» превышает некую

«меру», заключена в следующем. Иррациональные импульсы, сами по себе *естественные*, набирают под влиянием ошибочных представлений такую силу, что разум (особенно незрелый или ослабленный) не может с ними совладать: в разном возрасте разные люди по-разному реагируют на одинаковые представления (IV p. 348, 12 sq.; p. 369, 7 sq. 157; 164).

Тем самым реформируется учение о «первичной склонности»: «первичными» оказываются все способности души: τρία οἰκειώσεις — к наслаждению, к обладанию и к нравственно-прекрасному (IV p. 399, 14 sq.V p. 438, 12 sq.; 452, 10 sq. = 158; 160; 168). Посидоний оформил и завершил то, что начал Панэтий. Стремление положить природный психологический дуализм в основу этики означает более реалистический взгляд на действительные возможности человека; понимание того, какие реальные силы *в самом человеке* противостоят нравственному решению, заставляет уделять акту решения особое внимание. «Семя зла» — в душе человека: ответственность лежит только на нем, а не на внешних обстоятельствах (V p. 437, 1 sq. = 169 cf. 33). Опыт свидетельствует, что как бы хорошо ни воспитывали людей, они по большей части в чем-то обязательно погрешают. Этого, язвительно замечает Посидоний, не мог не признать даже Хрисипп, утверждавший тем не менее, что если детей хорошо воспитывать, все они станут мудрецами (V p. 437, 1 sq. 168).

Здесь — корень переориентации этики, начатой Панэтием. Если в душе сосуществуют разнонаправленные спо-

собности, речь может идти не об устранении неразумного начала, а об его *формировании.* Главная задача этики понимается теперь как задача нравственного воспитания, цель которого подчинить *аффективное начало* (τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς) *требованиям разума* (V p. 444, 11 = 31 cf. p. 408, 4 sq. = 163). Воспитание тождественно росту знания, ибо знание не рождается из «неразвитых» способностей (ib.). В идее воспитания заложена энциклопедическая программа Посидония. Соответственно формулируется и конечная цель: жить, созерцая истину и стремясь к тому, чтобы ничего не совершать по велению неразумной части души (Cl. Al. Strom. II 21, 129).

Воспитательная программа Посидония требовала чрезвычайно внимательного отношения к душевной жизни человека. Он провел тщательную классификацию страстей по причинам их возникновения на душевные, телесные и два подвида — телесные, берущие начало из души, и душевные, берущие начало из тела. К душевным страстям относятся влечение, страх, гнев и т. п. (специальное сочинение «О гневе» — fr. 36; Lact. De Ira Dei 17, 13 = 155). Телесные — болезни типа лихорадки и т. п. Третий вид бледность, дрожь, всякое изменение облика под влиянием душевной страсти; последний вид — меланхолия и т. п. (Plut. De libid. et aegrit. 6 = 154).

Мудрец в его традиционном облике для Посидония вообразим, быть может, только в «золотом веке» (Sen. Ep. 83, 9 11; 90, 5). Его место прочно занимает «продвигающийся», который в целом не сильно отличается от мудреца как прав-

ственного идеала (Galen. V p. 454, 7 — 15 = 174; Diog. L. VII 124 = 40)[6]. Примеры успешного «продвижения» (Сократ, Диоген, Антисфен) свидетельствуют о принципиальной достижимости добродетели (Diog. L. VII 91 = 29). Для «продвигающегося» воспитание тождественно аскезе (V p. 451, 5 sq.; 452, 10 sq.= 150; 168). Четыре добродетели — очевидно, те же, что и у Панэтия, с тем же предпочтением «величия души» (Sen. Ep. 87, 31 — 40; Diog. L.VII 92 = 170; 180) — в соч. «О добродетелях» (Galen. VIII p. 654, 3 — 6 = 38). Как Панэтий и Гекатон, Посидоний склонен расширить сферу блага за счет «первичного по природе» (и даже просто внешних благ — Diog. L. VII 103; 128 = 171; 173), хотя есть свидетельство противоположного характера (Sen. Ep. 87, 31 sq.).

Теория «обязанностей» («О надлежащем») вряд ли чем выходит за пределы намеченного Панэтием, хотя Посидоний, возможно, добавил раздел о соотношении прекрасного и полезного, в частности, о «надлежащем по обстоятельствам» (Cic. Att. XVI 11, 4; De off. III 7 = 41 a, c). С Посидонием давно наметившееся общее смягчение первоначального ригоризма стало очевидным[7]. Вряд ли можно усматривать в Посидониевом дуализме нечто вроде спиритуализма с антитезой душа/тело. Некоторый повод к этому может, впрочем, дать Sen. Ep. 92, 10 = 184; несомненно также, что платонический флер наброшен на все его построения. Возможно, что в отличие от учителя Посидоний признавал бессмертие душ, которые (до «воспламенения») собирались в эфирной сфере (Cic. De div. I 64; 110; 115; 129 = 108; 110 — тексты далеки от ясности).

Особое значение приобрела *паренетическая* часть этики. Паренетика, так сказать, высокого стиля, содержалась, видимо, в «Протрептиках», где речь должна была идти об изучимости добродетели вообще (Diog. L. VII 91; 128 = 1 — 2). Наибольшую важность получала, конечно, практическая паренетика — этот раздел Посидоний выделял специально (Sen. Ep. 95,65 = 176). В него входила своеобразная теоретическая часть — наглядное описание добродетелей и пороков с их причинами — то, что Посидоний называл «этологией» (ib.); местами она граничила уже с описанием характера, темперамента и даже физиогномикой (отражение душевных переживаний на лице — в классификации страстей и т. п.).

4. История и этнография. Идеал нравственного совершенства Посидоний, в отличие от прочих стоиков, реализовал в своеобразной культурно-исторической утопии, несомненно, восходившей в своем замысле к платоновскому «Государству» и традиционным представлениям о «золотом веке». Основной источник — 90-е письмо Сенеки (fr. 284). Первоначально люди во всем следовали добродетели и подчинялись мудрецам. Последние (к ним Посидоний причисляет Ликурга и Солона) установили идеальные законы; мудрецам человечество обязано также техническими изобретениями. Затем мудрецы отошли от практической деятельности и возвысились до чистого созерцания; с этим материальному прогрессу стал сопутствовать упадок нравов (Ep. 90, 6 — 13; 20 — 25; 30 — 32). Благородная задача философии — противодействовать упадку и вернуть человечество в состояние нравственной чистоты (ib. 1 — 3).

Этой романтической конструкции сопутствовали, впрочем, серьезные занятия историей и этнографией, которые Посидоний мог рассматривать как вспомогательные для своих историко-культурных построений. Здесь он шел по пути Панэтия. Суда упоминает «Историю после Полибия в 52 книгах» (другое название — «Истории» — Athen. VI 266 E = 51), которая должна была доходить как минимум до конца 80-х годов (Митридатовы войны). Сочинение было энциклопедическим и сообщало об отдельных обычаях, нравах, событиях и пр. (fr. 57 — 78; 252 — 284). Последний сохранившийся отрывок относится к 49 кн. (fr. 78). Скорее всего, Посидоний, вслед за Полибием и Панэтием, ставил в центр историческую миссию Рима, именно с нею связывая надежды на нравственное возрождение человечества. В пользу такого предположения говорит пристальное внимание к римским обычаям и добродетелям — религиозным и государственным (fr. 53; 257; 265 — 266). Возможно, что, подобно Панэтию, Посидоний искал залог успеха в главенстве выдающихся людей, вроде Помпея (предположительный предмет «Истории Помпея»). «Сверхзадачу» своей истории Посидоний, скорее всего, видел в том, чтобы показать причинную связь различных событий и явлений, подвластных промыслу.

«Физиогномика» каждого народа должна была занять определенное место в цепи причин и следствий. Особой отраслью исторических штудий Посидония оказалась поэтому своеобразная «историческая этнография», материалы для которой он собирал в путешествиях. С этой целью, напри-

мер, подробно описаны обычаи германцев. Наблюдая за воинственными дикарями, Посидоний мог видеть в их зверских обычаях подобие той суровой непринужденности, которая была свойственна героям Гомера или людям «золотого века» (fr. 67 — 69).

По широте учения и универсальности влияния Посидоний занимает особое место в истории школы. С ним популярность Стои в Римском мировом государстве начала приближаться к своему пику. Влияние Посидония даже выходит за рамки собственно стоической школы. Универсалистские тенденции, использование платонических и перипатетических концепций (возможно, также пифагорейских) побуждают ряд авторов видеть в нем идейного предтечу неоплатонизма, хотя вопрос о принципиальной возможности и масштабах влияния Посидония получает в настоящее время скорее отрицательный ответ[8].

§3. Ученики Посидония

Ясон из Нисы — занимался в основном историей школ («Преемства»). Написал также историю Родоса (Suid. s. v. Ἰάσων; ISH col. 52 = T 40). ***Асклепиодот***, пересказывавший воззрения учителя, часто цитируется Сенекой (Nat. qu. II 28, 6 = T 41 a). Возможно, тождествен упомянутому в ISH col. 73 ученику Панэтия ***Асклепиодоту из Никеи***. С большой вероятностью можно считать учеником Посидония астронома ***Гемина***, сделавшего выдержки из метеорологических трактатов Посидония («Введение в астрономию»), и упомянутого у

Диогена Лаэртия (VII 41 = T 43) ***Фания***, который занимался изданием и комментированием лекций учителя (сочинение «Уроки Посидония»). К окружению Посидония примыкал, вероятно, ***Леонид Родосский*** (Strab. XIV 2, 13).

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ. ПОЗДНИЙ ПЕРИОД СТОИ

§ 1. Между Посидонием и Сенекой

Средний период Стои принято заканчивать Посидонием, хотя это очевидная условность. Поздний период, обнимающий собою последний взлет школы и ее закат, можно было бы начинать непосредственно с Сенеки. Граница между Средним и Поздним периодами Стои менее резка, нежели между Ранним и Средним. Термин «Поздняя Стоя» имеет, как минимум, не меньше право на существование, чем «Средняя Стоя». Но, видимо, вполне допустимы «Римский стоицизм» и даже «Стоицизм эпохи империи»[1]. Этот период отличается наименьшим количеством теоретических новшеств при одновременном прояснении скрытых тенденций учения: логика и физика приобретают статус вспомогательных дисциплин, этика прочно занимает ведущее место; в самой этике на первый план выходит саморефлексия нравственного «я», окрашенная интимно-религиозными тонами, и практическая аскетика, — особенно наглядно у крупнейших авторов периода — Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия, сочинения которых дошли до нас в относительной сохранности. Наряду с этим продолжается (преимущественно второстепенными представителями школы) ученая, комментаторская деятельность — составление учебников (по этике — Гиерокл), истории школы (Аполлоний Тирский), занятия

аллегорезой (Корнут, Гераклит), астрономией (Гемин, Клеомед, Манилий) и т. п.

В это время стоическое влияние приобретает широкие масштабы — его в той или иной мере испытали многие латинские поэты (особенно Персий и Лукан), историки (Тацит), политические деятели (от Катона Утического до Тразеи Пета). Вследствие этого усиливается модификация учения, приспособление его к специфически римским представлениям и ценностям.

Вероятно, уже в эту эпоху мы можем констатировать многоуровневую *диффузию* стоической доктрины. Она постепенно утрачивает былую стройность и отвлеченную теоретичность. Отдельные элементы теории усваиваются затем другими философскими и религиозными системами (платонизмом и христианством), а практическая паренетика, преобразованная в набор моральных клише, широко проникает в массовое сознание, где и продолжает существовать в деформированном, но устойчивом облике. Так начинается трансформация *учения Стои* в *стоицизм*.

1. Школа и ее представители. Между Посидонием и Сенекой мы не найдем сколько-нибудь крупных фигур, несмотря на большое число поименно известных ее членов — греков и римлян. Школа жила пока прежними авторитетами, почитатели которых объединялись в своеобразные кружки: «диогеновцы», «антипатровцы», «панэтиевцы» (Athen. V 186 A), а возможно, другие. Школьное преемство известно зна-

чительно хуже — мы не знаем, кто возглавил школу после Мнесарха и Дардана. Вероятно, какое-то время ее возглавлял ***Дионисий***, учивший в Афинах в сер. I в. до н. э. (Cic. Tusc. II 11, 26 — возможно, он же упомянут Диогеном Лаэртием VI 43). Больше известно о стоиках, приезжавших в Рим на заработки. Таковы, прежде всего, два учителя Катона Утического — ***Антипатр Тирский*** (Plut. Cato 4; Strab. XVI 2, 24), умерший, видимо, незадолго до окончания Цицероном трактата «Об обязанностях» (44 г. — II 24, 86); возможно, ему принадлежит трактат «О космосе» (Diog. L. VII 139). Близким другом Катона был также ***Афинодор из Тарса***, по прозвищу Кордилион; как хранитель Пергамской библиотеки, он занимался редактированием сочинений Зенона, изымая из них неудачные выражения (Diog. L. VII 34). В 67 г. по приглашению Катона он поехал с ним в Рим и жил в его доме до самой смерти (Plut. Cato 10; 16; Strab. XIV 5, 14). В последний час Катона подле него вместе с перипатетиком Деметрием был стоик ***Аполлонид*** (Plut. Cato 65 — 66; 69). Многоученый стоик ***Диодот*** ок. 85 г. читал Цицерону лекции по философии, риторике и математике; в его доме он умер ок. 59 г. глубоким стариком (Cic. Luc. 115; Brut. 309; Tusc. V 113; Fam. IX 4; XIII 16; Att. II 20, 6; De nat. deor. I 3, 6). Другой приятель Цицерона — ***Афинодор Кальв***, сын Сандона, родом из Тарса (возможно, слушал Посидония) собирал для Цицерона материалы, в частности, о Гекатоне, которые тот использовал в III кн. трактата «Об обязанностях» (Att. XVI 11, 4). Позже он учил молодого Октавиана, будущего императора Августа (Strab. XIV 5, 14; Plut. Public. 17, 8).

Вероятно, в то же время ***Аполлоний из Тира*** на основе школьных архивов составил сборник биографий стоиков с перечнями их сочинений Πίναξ τῶν ἀπὸ Ζήνωνος φιλοσόφων καὶ τῶν βιβλίων (Strab. XVI 2, 24), которым широко пользовался Диоген Лаэртий (VII 1 — 2; 6; 24; 28). После истории Стратокла это была за довольно короткий период вторая работа по истории школы. Из тех же архивов, по всей видимости, заимствовал материалы для своего учебника логики ***Диокл из Магнесии*** (ib. VII 48 — 82). В этой же связи следует упомянуть придворного философа Августа и друга Мецената (Suet. Aug. 89; Plut. Anton. 80; Ael. VH XII 25) ***Ария Дидима*** — если не как стоика по убеждению, то, во всяком случае, как прекрасного знатока стоических догм. Его изложением стоической этики, видимо, пользовался Диоген Лаэртий (VII 86 — 131). В этом же ряду, кроме Цицерона, нужно упомянуть ***Страбона*** (II 3, 8 — «наша школа»; к учению Стои его приобщил, возможно, Афинодор Кальв — XVI 4, 21), авторов стоицизирующих астрономических поэм ***Манилия*** и ***Германика*** и, возможно, упомянутых у Диогена Лаэртия стоиков ***Феона из Тифоры*** (IX 82) и ***Протагора*** (IX 56), а также трех ***Феодоров*** (II 104).

В самом Риме Стоя нашла благодатную почву. Римляне по складу характера — народ более практический, которому гораздо важнее было уметь использовать вещи, нежели бескорыстно созерцать первоначала. Стоя с ее сравнительно небольшим «метафизическим потенциалом» предлагала ценности, очень согласные с культом «римской доблести» и

римским национальным мирочувствием вообще. Космополитизм мог быть легко согласован с идеей «Римского мира». Выгода от союза Рима и Стои была, впрочем, обоюдной. Стоя впервые обрела на римской почве реальное воплощение идеала мудрости в лице носителей «римской доблести»

прежде всего, Катона Утического. Тем самым учение Стои начало превращаться в пластически оформленный *стиль жизни*.

Круг римлян-стоиков начал складываться при Сципионе Эмилиане еще под непосредственным влиянием Панэтия. Определенный интерес к идеям кружка испытывал, возможно, Луцилий. Симпатии к Стое могли быть у Помпея. Здесь же можно, упомянуть ***Квинта Бальба***, защищавшего Стою в трактате Цицерона «О природе богов», почитателя Катона ***Марка Фавония*** (Plut. Cato 32, 6; 46, 2 sq.; Suet. Aug. 13) и ***Квинта Валерия*** из Соры, старшего современника и знакомца Цицерона (Brut. 169). В этой связи нельзя не упомянуть и самого ***Цицерона***: не будучи стоиком по убеждениям, он много сделал для пропаганды школьного учения и уяснения его терминологии. Без Цицерона римская Стоя не состоялась бы.

Но все это были люди, так сказать, без своей программы, там и сям выбиравшие то, что им нравилось. Гипотетическую Панэтиеву «трехчастную теологию», возможно, пропагандировал Сцевола, а через него усвоил ***Марк Теренций Варрон Реатинский*** (Aug. Civ. D. IV 27; VI 5)[2], лингвистическая теория которого также выдает сильное влияние Стои (SVF I 12; 485; II 155). Туберон, Сцевола-младший (понтифик) и юрист Манилий разработали нечто вроде тео-

рии естественного права, синтезировав стоические догмы и римскую теорию права (Cic. De or. I 190; Brut. 152). Интеллектуальная атмосфера была насыщена стоическими образами и реминисценциями — чтобы не ходить далеко, можно указать хотя бы на Горация (например, Od. II 21; I 29, 13) или Вергилия (Aen. VI 724 sq.). В этой питательной среде скоро зародилось течение, претендовавшее на самостоятельность.

2. «Школа» Секстия. Новый кружок был основан ***Квинтом Секстием*** (р. ок. 70 до н. э.). Человек хорошего происхождения, широко образованный, Секстий оставил политическое поприще ради философии (Sen. Ep. 98, 13; Plut. Quom. quis sent. prof. virt. 5, 77 de). В кружок входили: сын Секстия ***Квинт Секстий*** (Sen. Ep. 98, 13), ***Сотион Александрийский***, у которого затем учился Сенека (Ep. 49, 2; 108, 17 sq.; трактат Сотиона «О гневе» Сенека использовал в одноименном сочинении (3, 12 sq.); далее, писатель и врач ***Корнелий Цельс*** (Quint: X 1, 124), грамматик ***Луций Крассиций*** из Тарента (Suet. De gramm. 18), ритор ***Папирий Фабиан***, автор многих книг по философии (утрачены), которого также слушал Сенека (Ep. 11, 4; 40, 12; 58, 6; 100, 1 sq.; 9). Два теоретика школы — Секстий и Сотион (а возможно, и сын Секстия) — писали по-гречески. Особенностью «новой школы» (Sen. Nat. qu. VII 32, 2) было, по-видимому, почти полное отсутствие всего, что хоть сколько-нибудь напоминало метафизику. Единственным теоретическим положением было признание бессмертия души Сотионом (Claud. Mamert. De stat.

II 8), но это сообщение нужно принимать с осторожностью. Учение сводилось к набору практических предписаний. Его основу составляло, несомненно, сильно упрощенное стоическое учение о добродетелях (Sen. Ep. 59, 7; 64, 5 — 6, 73 — 12 15) с добавлением пифагорейских и, возможно, платонических элементов. Вес этих добавок настолько существен, что Прехтер выделяет учение Секстия в особую разновидность эклектики. Несомненно, пифагорейского происхождения обязанность каждодневного отчета перед самим собой (Sen. De ira III 36, 1) в духе Carm. aur. 40. Из тех же источников известен отказ от употребления мяса; но если Секстий обосновывал это соображениями скорее общегигиеническими, то Сотион обращался уже к теории переселения душ (Sen. Ep. 108, 17 — 18; 20). Прочие разработки не выходили, вероятно, за пределы традиционной паренетики (сын Секстия, впрочем, написал медико-ботанический трактат, возможно, использованный Плинием в кн. 20 — 30, 32 — 34 «Естественной истории»[3]).

Вся эта «теория» подавалась к тому же в оболочке римского национального духа. Сам Секстий не называл себя стоиком (Sen. Ep. 64, 2); он, замечает Сенека, хоть и писал по-гречески, а думал по-римски (Ep. 59, 7 cf. Nat. qu. VII 32, 2). Это наводит на мысль, что таким «доморощенным» способом Секстий попытался создать «истинно римскую» философию, простую, без изысков и практически применимую. На Сенеку эти идеи в свое время произвели неизгладимое впечатление — он прилежно изучал Секстия, философа великого ума (Ep. 59, 7 cf. 64, 2). «Школа» Секстия исчезла так

же быстро, как и появилась, но успела оставить свой след — у Сенеки, а возможно, у Музония Руфа[4]. Показательна легкость, с какой в эту эпоху объединялись на почве моралистики элементы совершенно разного происхождения. Различие теоретических установок отходило на задний план перед сходством практических предписаний. Вот почему Секстию не нужна была метафизика и вот почему Сенека позже будет с охотой цитировать Эпикура.

Помимо секстиевцев, в нач. I в. н. э. в Риме жил стоик *Аттал*, один из учителей Сенеки, изгнанный при Тиберии, блестящий оратор (Сенека часто цитирует его сентенции — Ер. 63, 5; 67, 15; 81, 22 и т. д.), видимо, интересовавшийся мантикой (Nat. qu. II 48, 2; 50, I). Несколько младше — египтянин *Херемон*, один из воспитателей Нерона (Porph. De abst. IV 6 — 8). Самой заметной фигурой этого времени был *Луций Анней Сенека*, сын известного ритора Аннея Сенеки.

§2. Сенека

1. Биография и сочинения. Сенека родился в первых годах I в. н. э. в Кордубе (Испания). В молодости приехал в Рим, где слушал Аттала и Сотиона. При Клавдии отправлен в изгнание на Корсику (41 г.), возвращен Агриппиной (49 г.). По возвращении становится воспитателем молодого Нерона (Тас. Ann. XIV 11) и после его воцарения в 54 г. достигает вершин власти и богатства. В 65 г. обвинен в причастности к заговору Пизона и покончил с собой. Кроме

Аттала и Сотиона, на Сенеку оказал большое влияние Посидоний (физика, психология и этика). Уже в поздние годы Сенека занялся изучением Эпикура, не разделяя, впрочем, его установок (Ep. 33, 20; De const sap. 16, I — 3).

В цельном виде до нас дошли так называемые «Диалоги» 10 небольших трактатов морально-наставительного содержания («О промысле», «О постоянстве мудреца», «О гневе», «О досуге», «О блаженной жизни», «О спокойствии души», «О скоротечности жизни» и три «Утешения» — к Марции, к Полибию и к матери Гельвии), написанные с 41 по 64 гг.[5]; трактаты «О снисходительности» (De clementia) (ок. 55 — 56) — 2 кн., «О благодеяниях» (De beneficiis) (ок. 56 — 64) — 7 кн., 124 «Нравственных письма к Луцилию» (закончены в 64 г.) и трактат «Исследования о природе» (Naturales quaestiones) (63 — 64) в 7 книгах, посвященный природным явлениям (небесные феномены, земные катаклизмы и проч.). Ряд трактатов сохранился во фрагментах («О браке», «О суеверии» и др.). Кроме того, в трагедиях Сенеки общефилософские идеи выполняют пропедевтико-педагогическую функцию.

Литературные достоинства сочинений Сенеки имеют самостоятельное значение. Уже в античное время Сенека приобрел репутацию блестящего стилиста (Quint. X 1, 27). Излюбленный жанр Сенеки — паренетическая диатриба, свободная «беседа» с реальными или воображаемыми слушателями на философские и околофилософские темы, восходившая к киникам и широко распространенная в позднеантичные времена[6].

Сенека — ключевая фигура Позднего периода Стои, полностью реализовавшего все главнейшие тенденции учения. Суховатая доктрина становится *нравственно-религиозным учением*. Философия сводится к этике; этика из отвлеченного исследования блага и добродетели уже окончательно становится средством кристаллизации интимно-личностных убеждений, концентрации на жизни своего «я».

2. Учение. Философия есть прежде всего искусство жизни: она *учит делать*. Главное в жизни — оно же решающий признак мудрости — не допускать расхождения между словом и делом, всегда оставаться самим собой (Ep. 20, 2). С этим иногда сочетается оценка философии как своего рода тайного знания для посвященных (Ep. 95, 64). Не отвергая школьного деления философии, Сенека всегда подчеркивал, что чистое знание лишь фундамент для здания нравственности (Ep. 88, 21 sq.). Знать важно лишь главное, знание частностей не делает человека лучше. Это относится не только к специальным вопросам грамматики, но отчасти даже к геометрии, математике, музыке и истории (Ep. 88, 6 sq.; De tr. an. 9, 4; De brev. v. 13). Мудрость — вообще вещь простая и не требует чрезмерной учености (Ep. 106, 11 — 12; 117, 20). Поэтому Сенека — менее всего сухой ученый вроде Хрисиппа, и мы не должны ждать от него связности и последовательности по каждому пункту. Бесполезность многознания ничуть не мешала ему заниматься специальными вопросами естествознания. Его колебания подчас отмечены печатью скептицизма. Но скепсис на уровне методологи-

ческой установки ему чужд и тождествен худшему из возможных заблуждений (Ep. 88, 43 — 46)[7]. Скорее мы имеем дело с усталостью духа, которому просто недостает энтузиазма для прокламируемой веры в собственные догмы (Ep. 71, 27 — 28; 72, 9 etc.).

Логика, с которой начинается обучение, — это вспомогательная дисциплина, трактующая о формальной правильности рассуждения (Ep. 89, 9 sq., 17 sq.; 117, 2). Главное здесь избежать опасности превратить серьезное дело, поиск истины, в игру словами (Ep. 20, 2; 49, 5 — 8; 82, 9; 88, 42). Сама по себе логика Сенеке никогда не была интересна, специальные ее вопросы — тем более.

Физика необходима постольку, поскольку, не зная устроения космоса, нельзя понять и самого себя (Nat. qu. I pr. 14; VI 3, 2; Ep. 95, 10; 65, 23 — 24). Кроме того, изучение величественных явлений возвышает душу (Ep. 117, 19). Иногда физика ставится даже выше этики (Nat. qu. I pr. 1). «Исследования о природе» посвящены, впрочем, не только небесным явлениям, но и наводнениям, землетрясениям, ветрам, грозам и т. п. Значительная часть материалов (об атмосферных явлениях и землетрясениях) заимствована у Посидония. Ряд утраченных трактатов был посвящен специальным вопросам — таково написанное в молодости сочинение о землетрясениях (Nat. qu. VI 4, 2) или географические трактаты «О местоположении Индии» (Serv. Aen. IX 31), «О местоположении и священных обычаях египтян» (ib. VI 154), «О форме мира» (Cassiod. De art. 7). Основоположения физики

трактуются по мере необходимости в основном соответственно школьной традиции: все телесно (Ep. 58, 11 sq.; 89, 16; 106, 4); существуют два начала — действующее и страдательное, они же бог и материя (Ep. 65, 2; 23); традиционная картина элементов, частей космоса (Nat. qu. II 10; III 10, 1 — 3; Ep. 31, 5); звезды: их влияние на людей (II 11; III 29, 2), «воспламенение» (Ep. 9, 16).

Теология Сенеки внешне достаточно традиционна. Бог — пневма (spiritus), пронизывающая космос. В «Утешении к Гельвии» (8, 3) приводится платоническая версия бестелесности бога и души, но без одобрения. Хотя божество и персонифицировано как логос, отличный от прочих божеств, как Юпитер (Ep. 6, 5; 9, 16; Nat. qu. V 18, 13 sq.; De ben. IV 4, 1 sq.; 25, 1 sq.), Сенека не перестает быть пантеистом, ибо божествен сам космос (Ep. 92, 30; De ben. IV 8, 2; De prov. 5, 9). Божество тождественно благому промыслу, руководящему связью причин (De prov. passim; De ben. IV 7, 2; Nat. qu. II 45). Связь причин тождественна судьбе (Ep. 19, 6). Правда, мы не найдем у Сенеки изощренного разделения причин, которое было ему, возможно, не очень ясно, да, по большому счету, и не нужно. Достаточна традиционна теодицея (Nat. qu. V 18, 4; VI 31, 1). Традиционно и общее определение космоса — urbs dis hominisque communis (Ad Marc. 18, 1).

Единственное, но немаловажное своеобразие Сенеки — личное отношение к божеству, в чем-то напоминающее Клеанфа, но гораздо более сильное. Теология Сенеки отличает-

ся от раннестоической не по материи, но по отношению к этой материи — тем этико-религиозным моментом, который может быть извлечен практически из любого понятия о божестве. В этом теология Сенеки прилежит скорее к этике.

В *психологии* Сенека явно следует Панэтию и Посидонию. В душе самостоятельно существует *иррациональная часть* (не способность, как у Посидония) (Ер. 92; 6). Разум — высшая часть ведущего начала (Ер. 76, 8; 92, 1). Неразумная часть состоит из двух половин: одна более благородна и заведует аффектами, другая, связанная по преимуществу с телом (Ер. 71, 27), руководит наслаждениями (92, 8). Это приблизительно соответствует разделению иррационального начала у Посидония. К психологическому дуализму присоединяется еще довольно заметный дуализм душа/тело в духе Филолая и Платона: тело — оковы и темница души и т. п. (Ad Helv. 11, 7; Ер. 65, 16 — 24; 92, 10; 33 — 34). Истинная жизнь души начинается со смертью тела (Ad Marc. 18, 6; 24, 5; Ер. 102, 24 — 27; 120, 13 — 15). Душа живет вечно (до «воспламенения» — ? — Ер. 57, 9), возвращаясь после смерти тела к богам (в эфирную сферу — ? — 102, 22; 120, 14). Картину дополняет пифагорейско-платоновский мотив предсуществования душ, немыслимый, конечно, в ортодоксальном стоическом учении (65, 16; 79,12). Все это, однако, не меняет общего пантеистического фона: душа — тоже тело (Ер. 50, 6; 58, 7; 106, 4 sq.).

Тем не менее и в психологии Сенека не был достаточно последователен. Помимо общешкольной догматики, кото-

рой он, видимо, не хотел полностью поступаться, были, возможно, и другие соображения, которые препятствовали доводить психологический дуализм до последней степени резкости[8]. Быть может, Сенека искал что-то среднее между психологиями Хрисиппа и Посидония. В трактате «О гневе» он ближе к Хрисиппу: аффекты вообще не принадлежат к природным задаткам души и нужно устранить их полностью (I 5 — 21 cf. Ep. 85, 1 — 16; 24 — 29). В одном месте Сенека говорит, что в человеке существует некая злая сила (Ep. 92, 29 — конъектура Швайгхойзера), неразумные стремления, связанные с телом (65, 22). В другом столь же решительном утверждается, что пороки не врождены нам, но притекают извне (94, 55 — 56).

Этика в основных положениях традиционна — даже если учесть ее, так сказать, общий паренетический тон. Наставления на случай (Ep. 94, 31; 95, 40) особенно важны для неокрепшей души. Необходимость теоретической этики задана практической потребностью. Чтобы правильно вести себя, нужно знать, что такое благо и добродетель (Ep. 95, 40; 55; 60). Основы теории пересказываются при каждом подходящем случае, близко к норме и без всяких лишних тонкостей. Конечная цель — жизнь согласно природе, т. е. разуму (De ben. IV 25, 1; Ep. 122, 5 sq.): это то же самое, что нравственно-прекрасная жизнь, а только нравственно-прекрасное есть благо и истинная добродетель (Ep. 74, 10; 76, 7 sq.). Прочее — безразлично; безразличное, но предпочитаемое есть благо в переносном смысле (Ep. 62, 3; 74, 14 — 17; 76, 22 sq.). Добродетели равны между собой (71, 17 sq.; 33 sq.). Но и здесь есть непоследовательность.

То говорится, что добродетель довлеет себе (74, 12; школьное определение добродетели — Ep. 113, 2; De otio 1, 4), что важен только выбор, только верная оценка безразличного как такового (Ep. 92, 11 — 13), то столь же решительно утверждается, что здоровье, богатство и прочие жизненные блага способствуют добродетели (De beat. v. 21, 1 sq.). Целлер и Прехтер склонны были усматривать здесь перипатетические мотивы. Но в столь далеком допущении нет нужды: все прекрасно объяснимо из нововведений Антипатра и Средней Стои. Эти колебания приводили к любопытным психологическим казусам. Заявляя, например, что изгнание — не зло (Ep. 24, 3 — 4; Ad Helv. 4, 2; 5, 4; 6, 1), Сенека не считает нужным скрывать печаль по поводу собственного изгнания (Ad Polyb. 2, 1; 13, 3; 18, 9; Ep. 14, 7; 14). Вознося хвалы Катону, Сенека как-то неожиданно проговаривается, что Катон вообще-то напрасно принес себя в жертву (Ep. 14, 12 sq.; 95, 69 sq.).

На этом фоне отчетливо выделяются излюбленные Сенекой темы. Вопреки утверждению Целлера[9], «продвигающийся» не занимает у Сенеки место мудреца: они выступают бок о бок буквально везде (Ep. 71, 27 и др.). Испытанные примеры Геракла и Одиссея казались ему чересчур отвлеченными, и он предпочитает заявлять, что нельзя желать ничего более убедительного, чем пример Катона (De const. sap. 2, 2 sq.; 7, 1 sq.). Но Катоны, понятно, рождаются редко, и большая часть человечества в лучшем случае «продвигается» к добродетели. Самая возможность «продвижения», впрочем, имеет не меньшее значение, чем цель — нравствен-

ный идеал (De const. sap. 3, 4; 9, 3 — 5; 10, 3 — 4 etc.; De tr. an. 11, 1; De otio 6, 2; Ep. 34, 4; 35, 4; 71, 27 — 28; 72, 9 — 11 etc.). Своего рода парадигму паренетического «философствования» Сенеки, определяющую стиль и дух его рассуждений, можно найти буквально в каждом трактате. Эта старая школьная схема (см. с. 204 сл.) излагается им не только живо, но с некоторым даже надрывом, свойственным личности, которая осознала величие своей трагической судьбы. Мудрец в версии Сенеки обладает совершенной добродетелью; он не бесчувствен, но не доступен аффекту («апатия» как «несогласие» на аффект — Ep. 9, 1 sq.). Конечным выражением добродетельного состояния, как и прежде, является «постоянство» (constantia, tranquillitas animi ἀπάθεια, εὐπάθεια — De const. sap. passim; Ep. 9, 1 — 2; 35, 4; 67, 2; 10; 71, 35 и т. д.)[10].

Своеобразие Сенеки — не в теории, а в новом, еще неведомом Стое (да и не только Стое) общем настрое. Сам Сенека вполне самокритично оценивает себя как «продвигающегося». Все, что он говорит, и все, что не договаривает, — это внутренний монолог человека, который действительно с трудом, в постоянных колебаниях, в тревоге и неуверенности, с отступлениями и возвращениями продвигается к тому, что он считает добродетелью. Посидониева утопия лично близка ему. Ощущение внутренней нестабильности и тревоги нарастает после «выхода в отставку» в 62 г. и особенно заметно в «Письмах», суммирующих его духовную эволюцию. Это ощущение Сенека переживал с глубиной и искренностью, достойной «Исповеди» Августина: «Неужели

мы уже знаем, как жить и как умирать» (Ep. 45, 5 пер. С. А. Ошерова). Здесь обнажаются тайны учения Стои и тайны человеческой души. Мир тревожен и неуютен, и представить его разумным так, чтоб еще и проникнуться этим ощущением, очень трудно; человечество в массе своей глубоко испорчено (Ad Polyb. 1, 2; Ad Marc. 11, 1; Ep. 107, 7). Изменить все это не в силах человеческих. Школа дает один рецепт: чтобы не чувствовать страха перед существованием, старайся достичь спокойной уверенности готовностью ко всему (Ep. 98, 7; 103, 1; 107, 7 sq.). Этому должна учить философия, целительница и прибежище души (De tr. an. 1 — 2; De beat. v. 26, 7 — 8; Ep. 14, 11; 65, 4; 66, 50; 94, 18).

Особую важность имеет внутренняя мотивация поступка, верность избранному принципу. *Совесть* приобретает значение важнейшего критерия нравственности (De const. sap. 7, 4; De ben. V 14, 2; Ep. 41, 2; 50, 4; 94, 69; 97, 12 sq. cf. Juven. XIII 209 — 210; M. Aur. I 3). Здесь возможно влияние школы Секстия, но для Сенеки (и не только для него) эти проблемы ставились всем опытом саморефлексии. Формальная сторона имеет здесь большое значение: важна сама возможность стать лучше. «Будь благ — этим ты достаточно почтишь богов» (Ep. 95, 50 cf. M. Aur. XII 14). Примеры мудрости как будто убеждают, что человек может достичь ее собственными силами. Но за наигранной бодростью и за искренней верой в философию временами проглядывает нечто вроде отчаяния. Люди в массе своей слишком слабы, чтобы исполнить императив мудрости (Ad Helv. 5, 2; Ep. 6, 1;

57, 3; 77, 3; 89, 2). Подспудно выясняется, хоть и не говорится прямо, что и одной философии мало: должно быть еще что-то в мире, более сильное. «Кто без помощи бога может возвыситься над фортуной?» (Ep. 41, 2). Бог помогает человеку (73, 14 16). По форме это достаточно каноничные высказывания, но их дух резко контрастирует с мироощущением Ранней Стои. В отличие от Клеанфа Сенека не желает растворять в космосе свое общение с божеством, он предпочитает максимально концентрировать его, он признает самодовлеющее значение за самым переживанием этого контакта, этой связи, religio, — личной связи с личным божеством. Перед нами картина кризиса, показавшего неисполнимость императива: если мир недостаточно хорош в реальности, сделай его хорошим в своем сознании и стань мудрецом. Это начало кризиса эллинистического индивидуализма вообще. Невозможность найти источник стабильности в самом себе толкает на поиски его вовне.

Из пессимистически-трезвой оценки собственных сил (Ep. 72, 9) рождается снисходительное отношение к человеку. Снисходительность тайными путями приводит к утверждению почти что самоценности человеческого существа в его слабости: «человек для человека свят» (homo homini sacer est Ep. 95, 33 cf. 51). Моральный императив формулируется как «золотое правило»: поступай в отношении другого так, как он, на твой взгляд, должен поступать по отношению к тебе, не причиняй зла другому (Ep. 103, 3; 105, 7 cf. 47, 11). Эти настроения, значительно усилившиеся к концу жизни,

внешне близки к христианскому мирочувствию. Близость — пусть во многом и мнимая — была замечена довольно быстро. Авторитет Стои достаточно велик для отцов церкви (например, Tertull. De an. 20, I; Hieron. Adv. Iov. I 49). Лактанций прямо говорил, что Сенека мог бы стать христианином и, несомненно, осудил бы Зенона, если бы знал истинное учение (Div. Inst. VI 24, 7 8). Это обстоятельство вызвало к жизни легенду о личном знакомстве Сенеки с ап. Павлом и привело к появлению их «переписки» (широко известной уже в IV в. о ней упоминает Августин Ep. 103). При практической невозможности реальных контактов и переписки между Сенекой и ап. Павлом несомненна известная близость их стиля, восходящего к диатрибе[11].

§3. Между Сенекой и Эпиктетом

Современником Сенеки был ***Луций Анней Корнут***, родом из ливийского города Лептис Магна. При Нероне он был изгнан (66 или 68 г. — Dio Cass. LXII 29). Корнуту принадлежит написанное на греческом языке обширное изложение мифологии в духе стоической аллегорезы (преимущественно физической): 'Επιδρομὴ τῶν κατὰ τὴν 'Ελλενικὴν ϑεολογίαν παραδεδομένων. Вероятно, в то же время (или несколько позже) написано сочинение ***Гераклита*** «Гомеровские вопросы», состоящее из 79 глав и посвященное защите Гомера от упреков Платона и Эпикура, с попутным аллегорическим

толкованием мифов, отчасти в стоическом духе. Это частичное и подчас внешнее сходство не позволяет считать Гераклита таким же приверженцем Стои, как и Корнут[12].

Корнут, по-видимому, держал нечто вроде школы, где учились его друг Авл Персий Флакк (Sat. V 21 sq.), небезызвестный Петроний Арбитр и Клавдий Агатурн. После смерти Персия в 62 г. Корнуту досталась его библиотека — в т. ч. 700 книг Хрисиппа (Suet. Pers. 6). У Корнута же учился племянник Сенеки Марк Анней Лукан, автор поэмы «Фарсалия», которую можно рассматривать как поэтический парафраз стоических установок, превращающихся уже в мировоззренческие клише. Стое, во всяком случае, сочувствовали многие участники заговора Пизона — сам Пизон, Гельвидий Приск, Тразея Пет (большой почитатель Катона и автор его жизнеописания — Plut. Cato 25; 37), Сервилий Барея Соран, Арулен Рустик, Рубеллий Плавт и другие. Заговор еще раз показал, что в глазах римлян Катон и Стоя были одно, ибо на идейном знамени заговорщиков эти имена стояли рядом как синонимы свободы и добродетели, как символ стойкости (cf. Tac. Ann. XVI 35 — знаменитая сцена смерти Тразеи Пета). Среди мелких адептов школы следует упомянуть ***Эгнатия Целера***. Тацит характеризует его, правда, до крайности нелестно — он учил философии своего патрона Барею Сорана, а затем донес на него (Tac. Ann. XVI 32; Hist. IV 10; при Домициане Музоний Руф подал на Эгнатия в суд и добился его изгнания — Hist. IV 40). Кроме того, должны быть названы друг, а возможно, и родствен-

ник Сенски ***Анней Серен***, адресат ряда «Диалогов» (ум. ок. 62), ***Кларан*** (Sen. Ep. 66, I — 5), стоик ***Керан***, упоминаемый Тацитом (Ann. XIV 59).

Самой заметной фигурой этого времени был ***Гай Музоний Руф***, сын Капитона, из Этрурии. Год рождения неизвестен, но не позже 30, ибо при Нероне Музоний добился уже большой известности (Tac. Ann. XV 71). При Нероне же он был изгнан на остров Гиар (Кикладские о-ва) (ib.; Dio Cass. LXII 27, 4). Возвратившись при Гальбе (в 69 г.), Музоний образовал вокруг себя кружок учеников   Рубеллий Плавт, Гай Миниций Фундан, консул 107 г. (Plut. De coh. ira 2, 453 d), возможно, Плиний- младший (Ер. III 11, 5), греки

Артемидор, ставший зятем Музония (ib.), Афинодот, учитель Фронтона, Эвфрат (Epict. Diss. IV 8, 17), Дион, Тимократ (Front. Ep. ad. Ver. I 115). Кружок, видимо, стал складываться еще на острове, куда многие приезжали послушать Музония (Philostr. Vit. Apoll. T. VII 16; Plin. ib.). При Веспасиане Музоний был, видимо, вновь изгнан и возвращен Титом, с которым был дружен (Themist. XIII 173 c.). Умер, очевидно, в начале II в. Возможно, что лекции Музония записывали слушатели, как позже Арриан лекции Эпиктета. Основные материалы, сохранившиеся у Стобея (в издании Хензе[13] 53 фрагмента сравнительно небольшого объема; значительные фрагменты — №№ 1 — 21 — часто представляют собою тематически цельные диатрибические топы), записаны неким Луцием или, возможно, жившим при Адриане грамматиком Валерием Поллионом.

Пафос Музония — развитие *практической* стороны учения. Логика и теория познания имеют значение для тренировки мышления, умения давать точные формулировки и для образования верных нравственных понятий (Epict. Diss. I 7, 9; 32; fr. 1. p. 2, 19 sq. H.). Физика показывает реальную связь явлений (fr. 38 — 42). В несколько большей степени разработаны теоретическая этика и связанная с ней психологии. Но и здесь Музоний лишь бегло пересказывает основные догмы. Только добродетель — благо, только порок — зло, все прочее — безразлично (fr. 6). От природы человек имеет склонность к добродетели — οἰκείωσις φύσει πρὸς ἀρετήν (p. 9, 9; 24, 3; 26, 18 H.). Благодаря ей он в принципе способен жить добродетельно, но этому мешают ошибочные представления (fr. 2; 11). Сила их такова, что человек с детства нуждается в руководстве: философия — по преимуществу искусство врачевания души (Plut. De coh. ira 2, 453 d = 36 H.).

Основное место в учении занимает поэтому *аскеза*, представленная подчеркнуто практически. Об этом говорят названия отдельных рассуждений: «Об аскезе» (fr. 6), «О том, что следует презирать трудности» (fr. 7) и т. п. К ним примыкают паренетические топы «Препятствуют ли брак философствованию» (14) и т. п. Этот перечень очень напоминает пункты паренетической части в «Философуменах» Гиерокла. Обыкновенно считалось, что Музоний находился под сильным влиянием Посидония[14]. Но его программа выдает скорее киническое или даже неопифагорейское влияние[15] и на-

поминает программу Секстия. Сужение философии до уровня практической дисциплины, вроде музыки, показывает, по мнению Поленца, «как мало постиг Музоний дух стоического учения»[16]. Однако «дух Стои» эволюционировал, быть может, именно в этом направлении. Истинная мудрость возможна без многознания. Теоретическая аскеза чуть намечена: тому, кто хочет спастись, нужно постоянно заботиться о своем душевном здоровье (Plut. De coh. ira 2, 453 d = 36). В мире нужно чувствовать себя как дома (fr. 9), не бояться смерти (fr. 43), не причинять зла другому (fr. 9 — 10) и в конечном счете во всем уподобляться богу (Plut. Virt. mor. 7, 830 b 37 cf. fr. 16 18 a явный пифагорейско-платоновский мотив). Но реальная добродетель — плод не научения, а скорее привычки и упражнения: рассудочное усвоение догм должно уступить место подражанию. Необходимое узнается не из теорем, а за лопатой и плугом (fr. 1 — 2; 7; 11 p. 62, 4 sq.; Epict. Diss. III 23, 29 sq.). Привычка важнее для жизни, чем логос (fr. 5); философия, в сущности, есть воспитание добрых привычек: τὸ φιλοσοφεῖν καλοκαγαθίας ἐπιτήδευσις (fr. 8 p. 38, 16 cf. fr. 3 — 4; 14). Практические способы сводятся преимущественно к внешней аскезе — умеренная (лучше растительная) пища, скромные одежда и жилище, постоянный труд (fr. 18 21) (это обязанности по отношению к себе). К этому присоединяются общественные обязанности — служение государству, достойная семейная жизнь, воспитание детей и т. п. (fr. 12 — 15). Присутствовали, далее, уже откровенно мелочные указания — например, как растить волосы и бороду (fr. 21). Все в целом окрашено

неистребимым налетом римской патриархальности, вызывающим в памяти доброго Цинцинната.

Самым известным учеником Музония был Эпиктет. Его младшим современником был грекоязычный ***Гиерокл***, вероятно, тождественный упомянутому Авлом Геллием Гиероклу Стоику (IX 5, 8). По сообщению Суды, Гиероклу принадлежал обширный трактат Φιλοσοφούμενα в 3 книгах (2 части). К 1 части (кн. 1 — 2) относится отрывок (сохранившийся в папирусе 2 в. н. э.) из 12 колонок частично испорченного текста под названием «Основы этики» (Ἠθικὴ στοιχείωσις)[17]. Этот отрывок (скорее всего, начало кн. 1) содержит основы теоретической этики (учение о «самоощущении», «первичной склонности» и т. д.). Третья книга, составлявшая вторую часть трактата, была посвящена прикладной этике. 15 фрагментов (у Стобея) содержат типичные паренетические топы (до нас дошло 7 названий — см с. 209). Авторство Гиерокла-стоика в отличие от Гиерокла-платоника относительно этих фрагментов впервые убедительно доказал К. Прехтер[18].

Трактат Гиерокла, задуманный как систематическое изложение всей стоической этики, носил несомненный популяризаторский (и, судя по сообщению Геллия, антиэпикурейский) характер. Объединение теоретической и практической этики (при большом внимании к последней) специфично для позднего периода Стои (cf. Sen. Ep. 94 — 95). Доступно написанный трактат, проще говоря, популярный учебник этики был адресован, видимо, самой широкой аудитории.

§4. Эпиктет

1. Биография и сочинения. Эпиктет происходил из Гиераполя во Фригии (годы рожд. и смерти неизвестны, род. прибл. 50), был рабом (собств. ἐπίκτητος букв. «прикупленный» — безусловно, рабская кличка) Эпафродита, фаворита Нерона (Diss. I 1, 20; 26, 11; II 19, 19; Gell. N. A. II 18, 10; Macr. Sat. I 11, 44 — 45). Страдал хромотой с молодых лет — из-за болезни или из-за побоев хозяина (Orig. C. Cels. VII 53; Suid. s. v. Ἐπίκτητος; Simpl. In Ench. 9). Еще рабом слушал Музония (Diss. I 7, 32; 9, 29; III 6, 10 etc.). Позже был освобожден и жил в бедности (Macr. ib.; Simpl. ib.). В 89 г. вместе с другими философами был выслан Домицианом из Рима (Gell. N. A. XV 11, 5; Lucian. Peregr. 18), после чего поселился в Никополе (Эпир). Там, по-видимому, он вел кинический образ жизни, проповедуя учение кружку слушателей, в числе которых был Арриан (II 6, 20; III 22, 52). Умер при Траяне (упоминается в Diss. III 19, 9; IV 5, 17) или при Адриане, но никак не при Марке Аврелии (так Суда и Фемистий V 63 d). Макробий (Sat. I 11, 45) приводит текст эпитафии, которую Эпиктет придумал себе сам: «Рабом был Эпиктет и калекой, бедным, как Ир, и другом бессмертных».

Сам он ничего не писал; его беседы, а скорее, проповеди, близкие по духу к диатрибе, были записаны известным историком и географом ***Флавием Аррианом***, который в молодости слушал Эпиктета[19]. Состояние источников не позволяет однозначно решить вопрос о том, что именно записывал Арриан. До нас дошли 4 книги сочинения, традиционно

называемого «Беседами», или «Рассуждениями» (Διατριβαί), «Руководство» (Ἐγχειρίδιον) и фрагменты, с трудом поддающиеся идентификации. В предисловии к «Беседам» (письмо к Луцию Геллию, 1 sq.) Арриан говорит, что делал записи только для себя, и они лишь случайно попали к другим людям. Наиболее обоснована гипотеза, согласно которой фигурировавшие в античной традиции различные названия записей Арриана (Διατριβαί, Ὁμιλίαι Phot. Cod. 58, p. 17 b 11 Bek.; Διαλέξεις — Gell. N. A. XIX 1, 14; Σχολαί — Damasc. ap. Phot. Cod. 241, p. 339 a 18 sq.; Ὑπομνήματα — M. Aur. I 7) относились к одному и тому же сочинению — «Беседам» (первоначально в 8 или в 12 книгах). Приводимый Стобеем (Ecl. I 50, p. 61, 13 sq. W.) текст под названием Ἐπικτήτου Ἀπομνημονεύματα — вероятнее всего, отрывок из утраченных книг «Бесед», но не отрывок из воспоминаний об Эпиктете, якобы написанных Аррианом в подражание Ксенофонту. «Руководство», скорее всего, составлено самим Аррианом как сводка наиболее характерных идей учителя (см. Simpl. In Ench. praef. init.)[20].

2. Учение. Все мотивы, проявившиеся у Сенеки, заметны и у Эпиктета. Философия — врачевание больной души (Diss. III 23, 30), начало философии — сознание своей слабости (II 11, 1). Основной вес приобретает *практическая* этика, которая подается в виде страстной, прочувствованной проповеди с заметными элементами кинизма (III 22 специальное одобрительное рассуждение о кинизме). Здесь мы имеем дело не с интеллектуальной, а с подлинно экзистенциальной» ситуацией (cf. III 13). Аргументы разума могут смутить

лишь того, кто еще способен позволить себе роскошь интеллектуального фехтования, кто не чувствует, что речь идет о жизни и смерти: философия начинается с сознания собственного бессилия (II 11, 1).

Теория для Эпиктета — по преимуществу средство. Натурфилософские интересы у него почти полностью отсутствуют. Логике отводится, правда, заметное место — опять же как средству для избежания ошибок, в лучшем случае для демонстрации всеобщности и необходимости причинных связей (Diss. I 7, 9; 17; II 25). Излагая различные версии решения Диодорова текста (своей версии Эпиктет не имел), он замечает, что в общем-то это вещь бесполезная (II 19, 11 cf. II 17, 27 sq.; III 2, 21 sq.; Ench. 46; 52). Лучшее доказательство есть доказательство жизнью. Никакого ответа скептикам, кроме дела, быть не может. Учение становится чем-то вроде философской веры (Diss. VI 5; 11, 19 sq.; III 24, 60 sq.). Лучшее средство научения — как и у Музония — личный пример. Основная задача философии такова: научить человека знанию о благе и зле, а также управлению своими страстями (I 26, 15; III 11; 23, 16; Ench. 30 — 33; 52).

Во всем, что не имеет прямого отношения к этике, Эпиктет довольствуется старыми догмами, более того, провозглашает «возврат к истокам» и избирает Хрисиппа как образец. Особенно это касается физики, из которой реально остаются теология (= учение промысле + телеология) и психология.

А) *Целесообразность* мироустроения непреложно свидетельствует, что космос управляется верховным разумом (он

же бог, он же благой промысл — Diss. I 12, 16; 16, 1 sq.; II 23, 2; 8, 2: III 13, 15; Ench. 31, 1 etc.). Теодицея — Ench. 27. Пантеизм в политеистической оболочке: космос божествен, все наполнено богами (III 13, 5; аллегореза — IV 12, 11). Предание себя божеству есть следование природному закону (I 12, 15 sq.; 28 sq.; II 5, 24 sq.). Лучшая служба божеству — добродетель (II 18, 19; Ench. 31, 1). Личная религиозность «демон» (IV 12, 11; 22, 56). Отношение к мантике — двойственное (II 7; Ench. 32).

В) Часто варьируемая тема — родство божественного и человеческого разума (I 3, 9; 12, 26; 13, 3; II 8, 11 sq.). В вопросе о бытии души колебания. а) Душа обитает в узилище и стремится покинуть его, дабы после смерти вернуться к истоку (M. Aur IV 41; Diss. II 9, 27 cf. I 9, 9 — 10). в) Душа после смерти распадается на элементы (III 13, 14 sq.; 24, 93).

В теоретической этике нет новаций, за исключением, пожалуй, выделения момента выбора и широкого введения термина προαίρεσις. Традиционное деление на благо, зло и безразличное Эпиктет проводит очень резко: есть только черное, белое и никакое, полутонов он не признает (II 6; III 15, 13; IV 2, 6; 4, 39 и т. д. Ench. 13; 19, 2). Как следствие, практически отсутствует деление «безразличного» на предпочитаемое и непредпочитаемое, учение о «первичном по природе», и уж вовсе нет речи о расширении блага за счет чего-то внешнего. Благо традиционно определяется как «то, что от нас зависит» (в материальном определении — душевный покой, внутренняя свобода, добродетель и т. п.). Способ

обретения блага обосновывается с помощью гносеологии, которая становится уже частью этики. Главное, что необходимо — «правильное пользование представлениями» (ὀρθὴ χρήσις τῶν φαντασιῶν — I 20, 14, со ссылкой на Зенона = SVF I 182): каждое представление должно сопровождаться верным суждением — это свойство разумного существа (I 6, 12 sq.; II 8, 4 sq.; 14, 15; Ench. 1; 5). Человек — «смертное животное, разумно пользующееся представлениями» (III 1, 25). Дают счастье или волнуют не вещи, а правильное или неправильное к ним отношение (II 6, 1; III 9; IV 7, 1; 8, 3; Ench. 5; 16; 20; 45 etc.). Традиционная аксиология имеет, следовательно, очень большой вес; однако Эпиктет, пожалуй, резче, чем кто-либо из стоиков, подчеркивает момент внутренней свободы, свободы по отношению к представлениям. Человек всегда может оценить «впечатление», или «представление», и сказать: «Это меня не касается» (οὐδὲν πρὸς ἐμέ — Diss. I 29, 7; 24). Ничто не может принудить мудреца дать «согласие» против его желания (I 1, 23; 17, 27; II 23, 19). Понятно, что самая возможность выбора есть в первую очередь «то, что от нас зависит» (I 22, 10; 24, 5 cf. IV 5, 32). Προαίρεσις, собственно, можно понимать как выбор *верного принципа* оценки, предшествующего суждениям о конкретных представлениях, т. е. как правильный внутренний настрой (III 22, 19 sq.; 103 cf. I 17, 26; II 10). Προαίρεσις задает главное — иерархию ценностей (II 23 cf. I 23; II 5, 1). Это в основе своей интеллектуальный акт, его нельзя понимать как самостоятельную способность воления[21]. Эпиктет вообще склонен к Хрисиппову интеллектуализму: Медея

страдает из-за ошибочного суждения, влекущего за собой аффект (III 28, 7). Προαίρεσις в интерпретации Эпиктета занимает место блага в формуле μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν. Так выстраивается ряд:

$$\text{αγαθόν}\left\{\begin{array}{lcl} \text{προαιρετικά} & \neq & \text{ἀπροαίρετα} \\ \text{τὰ ἐφ' ἡμῖν} & \neq & \text{τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν} \end{array}\right\}\text{κακόν}$$

(I 29, 1; II 16, 1 cf. Ench. 1, 5)

Рис. 11.

Все, что «от нас зависит», — «мое». «Меня заботит только мое, неподвластное помехам и по природе свободное. В этом для меня сущность блага. А все остальное пусть будет, как будет — мне безразлично» (IV 13, 24 cf. III 4, 7). Деление на «мое» и «не мое» — это, так сказать, Эпиктетово hier stehe Ich, великая истина философской веры. Пока мы хотим чего-то из внешних вещей, счастья не будет. Цель — состояние духа, бестрепетное по отношению к любым невзгодам (I 1, 7 sq.; 22, 10 sq.; III 5, 3; Ench. 1; 2; 7; 11; 14). Выделение момента выбора не означает торжества формального принципа, ибо конечная цель остается материально определенной. Бестрепетность духа реализуется в добродетели «величия души» (II 16, 41 cf. I 9, 32; 12, 30). Проблема в том, как его достигнуть.

Практически это осуществимо при помощи постоянного самонаблюдения (IV 6, 32 sq.) и вообще самой разнообразной аскезы (III 12; 24, 108; IV 1, 11; Ench. 12; 51). Приобретение аскетических привычек, обеспечивающих готовность ко

всему, — излюбленная тема Эпиктета. Паренетика занимает у него центральное место. Теория почти нигде не подается в «готовом» и чистом виде; ее буквально по крупицам приходится выбирать из массы паренетических топов, в которых она растворена — к примеру, «О ведении беседы» (II 12), «Как нужно переносить болезни» (III 10), «О том, что вступать в общение нужно осмотрительно» (III 16), «Об общении» (IV 2) и т. п., которые иногда резюмируются более общими рассуждениями «Как нужно бороться с обстоятельствами» (I 24). Некоторое исключение может составить разве что I книга «Бесед», более «теоретичная» по содержанию. Из этих наставлений и увещаний мало-помалу складывается портрет нравственного индивида и его обязанностей (мудрец в традиционном его облике казался Эпиктету не очень реальной вещью — III 27, 67; IV 11, 24 cf. II 21, 11; III 13, 22). Добродетельную личность характеризуют «совестливость» (αἰδώς — III 7, 27; 22, 14) и способность вызывать доверие (πίστις — II 4, 1; IV 1, 161; Ench. 24). Обязанности по отношению к самому себе Эпиктет вслед за Музонием разделяет на обязанности по отношению к телу (IV 11, 11) и душе (III 1, 42). Из обязанностей по отношению к себе вытекают общественные обязанности, ибо достигнуть своего назначения можно лишь в служении обществу; порой эти общественные обязанности (не очень логично) ставятся даже выше (I, 19, 11 — 15; II 22; 23, 28; III 3, 5 sq.; IV 10, 12). Выделяются обязанности по отношению к семье (I 28, 23; Ench. 33, 8). Общество традиционно представляется как государ-

ство граждан-космополитов (I 9, 1; II 23, 28; IV 10, 21 sq.), каждый из которых, поскольку он человек, заслуживает мягкого и гуманного отношения (IV 1, 26 cf. II 10, 17). Все люди — братья по природе и происходят от одного бога (I 13, 1; III 2, 4). Философ — человечный врач, готовый извинить порок другого как заблуждение (I 18, 2 sq.; III 23, 30). Даже врагам не следует причинять зло (III 22, 54). Эти мотивы были так же близки христианскому сознанию, как и мироощущение Сенеки. Вероятно, уже в VII в. появилось переложение «Руководства» для нужд монастырской жизни, приписываемое Нилу Анкирскому (в греческой «Патрологии» Миня т. 79, 1285 — 1312). Параллельно в то же время появился анонимный «Парафраз» «Руководства» (издан Казобоном, Лондон, 1659)[22]. Внимание христианских авторов к практической аскетике стоиков было, впрочем, велико с самого начала — в «Педагоге» Климента Александрийского использованы, видимо, отрывки из лекций Музония.

Уже с Сенекой, а тем более с Эпиктетом стало ясно, что Стоя не в силах выполнить своих обещаний. Программный оптимизм обернулся своей противоположностью — всеобъемлющим и всепроникающим пессимизмом, ощущением трагического одиночества (Diss. III 13), для борьбы с которыми тщетно изыскивались новые средства. «Новое», впрочем, оказывалось сплошь и рядом «старым»: будь покорен судьбе («Веди меня, о Зевс» — IV 1, 131 cf. I 6, 37; II 16, 42), «терпи и воздерживайся» (ἀνέχου καὶ ἀπέχου — Gell. N. A. XVII 19 = fr. 10 Schenkl cf. M. Aur. V 33). Выход, конечно,

всегда есть — «двери открыты» (III 8, 6), но самоубийство дозволительно лишь тогда, когда разум говорит, что положение и впрямь безвыходное (I 24, 20; 29, 28; II 15, 4; III 24, 95 sq.). Становилось ясно, что настоящий выход надо искать на каких-то других путях, а пока все туманно: назначение человека — тайна, и даже быть просто настоящим стоиком очень и очень трудно (II 16, 17; 17, 29; 19, 20 sq.; III 21, 17). Эти настроения в полной мере проявились у последнего крупного адепта Стои — Марка Аврелия.

§ 5. Марк Аврелий

1. Биография. Будущий император родился 26 апреля 121 г. в Риме. Отцом Марка Аврелия был Анний Вер. После смерти отца он был усыновлен сначала дедом и носил имя Марк Анний Вер, а в 138 г. дядей, будущим императором Антонином Пием и стал именоваться Марк Элий Аврелий Вер. Видимо, тогда же он был помолвлен с дочерью Антонина Пия Фаустиной, которая стала его супругой в 145 г. Со 161 г. он — император с именем Марк Аврелий Антонин Август, и до 169 г. правит вместе со своим сводным (по усыновлению) братом Луцием Вером, а после его смерти один. Умер в военном походе в Виндобоне (Вене) 17 марта 180 г. (см.: SHA Marc. Ant. passim; Eutrop. Breviar. VIII 8 — 12).

С юных лет получал хорошее образование. Учился, в частности, у знаменитых риторов Герода Аттика и Корнелия Фронтона (SHA Marc. Ant. 2, 4 — 5). Широко изучал

философию — слушал платоника Александра (M. Aur. I 12), перипатетика Клавдия Севера (SHA Marc.Ant. 3, 3), но, видимо, с самого начала отдавал предпочтение стоической доктрине. Сначала он занимался с Аполлонием Халкедонским, которого пригласил Антонин Пий (SHA 3,1; M. Aur. I 8), а затем с Квинтом Юнием Рустиком, познакомившим его с записями лекций Эпиктета (SHA 3, 3; M. Aur. I 7). В какой-то мере Марк Аврелий имел представления об учениях всех крупных школ и, вероятно, об ионийской натурфилософии.

Единственное сочинение — «К самому себе» (Εἰς ἑαυτόν) в XII книгах (разделение на 12 книг — по-видимому, изначальное; разделение на отдельные записи, принятое сейчас, впервые осуществлено английским филологом Т. Гатакером в издании 1652 года) — своеобразный философский дневник, содержащий часто не связанные между собою сентенции морально-наставительного характера; с теми или иными оговорками книга отвечает жанру диатрибы.

2. Учение. Интересы Марка Аврелия ограничены в основном сферой практической этики. Физика, логика и теория вообще значат для него меньше, чем для Сенеки и Эпиктета. Точно так же они растворены в общей массе увещаний, наставлений или самонаблюдений (часто весьма личного характера).

Космос есть целесообразно упорядоченное целое (τὸ ὅλον — VIII 5 и др.), управляемое промыслом, или всеобщим разумом (V 32; VI 5). Космический разум тождествен божественному природному началу — пневме, пронизывающей

все мироздание (IV 40). Космическая целесообразность определяет круговорот элементов (VII 47; X 11): подобное стремится к подобному (IX 9). Порядок космоса определяет внутреннюю упорядоченность человека (IV 27). Человек состоит из тела, души и разума. Телу свойственны восприятия, душе влечения, разуму мнения (III 16). Душа тождественна «пневматическому» началу (πνευμάτιον), разум — руководящему (ἡγεμονικόν — II 2; XV 3). В основах физики Марк Аврелий, таким образом, не расходится с раннестоической традицией. Однако, подобно Сенеке, он не принимает Хрисиппова монизма в психологии: руководящее начало резко отделяется от влечений, разум противопоставляется не только телесной части души, но и материи вообще (II 2; IV 4; XII 2)[23].

Человеческий разум есть истечение, частица всекосмического разума (IX 6; XII 2); иногда он отождествляется с личным «демоном» (II 13; V 27). В представлениях о внешнем мире господствуют гераклитовские мотивы всеобщей текучести: поток перемен вечно обновляет мир (VI 16; IX 28). Сквозь все записи проходит постоянно варьируемая тема бренности мира: все повторяется, все эфемерно (VII 17; VIII 25); о «воспламенении» упоминается лишь вскользь и тоже в связи с Гераклитом (III 3). Смерть, которая есть простое разложение на первоэлементы, не только естественна, но и желанна (IX 3). Все предопределено от века (X 5), мудрец принимает судьбу как должное и любит свой жребий (IV 26; VII 54 и др.). Как и Эпиктет, Марк Аврелий предлагает ограничиться тем, что в «нашей власти» (I 8; V 15 и др.).

Следует обратиться к самому себе, сообразовать свое разумное начало с природой целого и так обрести душевный покой (III 7; V 32 и др.; «апатия» — только раз XI 18). Мудрец находит счастье в добродетели — философском согласии со всеобщим разумом (III 6; IV 16; VIII 54).

Как Эпиктет, Марк Аврелий заинтересован в обосновании автономии морального выбора. Добродетель должна подчиняться иной причинности, нежели природные явления: какую бы картину мира ни выбрал человек — стоическую, атомистическую и т. п. — он должен сделать себя *достойным божественной помощи* (X 6 — 7; XI 18; XII 14). Скептические основы этого рассуждения очевидны. Но конечную формулировку, с чеканной краткостью, Марк Аврелий высказывает более решительно, чем даже Эпиктет. Как вера в промысл увязывается с подлинно кантовским пафосом, как гордый автаркичный мудрец снисходит до просьбы о помощи — это великая тайна, это крах пластического оптимизма Стои. Открытие того, что человек не в силах полностью уподобиться космосу, вело к страшному и для стоика непереносимо неуютному подозрению, что космос, быть может, и устроен-то не так разумно, как это нужно. Первоначальный императив: стыдись жить неразумно, когда мир так разумен, сменялся другим: старайся жить так, *как если бы* космос был разумен. Пафос Стои всегда был в том, чтобы не допустить ни тени сомнения в аналитическом соединении понятий «космос» и «разум». Теперь эта основа основ превратилась в

объект выбора, сперва интеллектуального. Марк Аврелий формулирует для себя вопрос так: либо промысл и целесообразность с их неизбежными издержками, либо хаос атомов (IX 39) — и, конечно, избирает первое, сохраняя, впрочем, сомнения относительно познаваемости мира (V 10; VII 32; IX 41).

Боги не несут ответственности за зло, которое имеет исключительно моральный характер (VI 41 — 42). Иногда у Марка Аврелия проглядывает огрубленный интеллектуализм уже не стоического, а скорее платонического толка — пороки суть следствие неведения (IV 3; XI 18 и др.).

С Сенекой и Эпиктетом Марка Аврелия сближают филантропические устремления (VII 31), космополитический пафос, приобретающий особый смысл в устах повелителя всемирной империи (IV 4). Призывы к гуманности, к внимательной заботе о душе, к осознанию своей греховности (II 6; II 8; IX 4 — 5) также сближают его проповедь с христианским учением (хотя сам император отрицательно относился к христианам — XI 3). В обостренном личном отношении к божеству, в ощущении неизбывной греховности, в пессимистических нотах, приобретающих порой оттенок трагической безысходности, проявляется характерное для позднего периода Стои сочетание философской спекуляции с интимным религиозным чувством.

Марка Аврелия вряд ли можно считать вполне оригинальным мыслителем. Подкупает в нем скорее откровенность, чисто человеческое отношение к некоей «сумме» традиционных стоических догм, которые в его лице получили последнего крупного адепта.

С Марком Аврелием Стоя внезапно и быстро сходит на нет (школьное преемство превратилось, видимо, значительно раньше)[24]. Как практическая философия, она не могла выдержать соперничества с христианством, а как теоретическая — с возродившимся платонизмом, который к тому же гораздо больше отвечал метафизическим потребностям новой мировой религии (хотя, как мы увидим ниже, ранние отцы церкви многое заимствовали у Стои). С этого времени учение продолжало существовать только как духовная традиция, отчасти инкорпорированная другими учениями, но неизменно сохранявшая силу для приобретения новых сторонников.

Эпилог.
Краткий очерк истории стоицизма

Главная задача очерка — показать, когда и как учение Стои стало предметом внимания извне, попытаться, далее, представить этот процесс как нечто упорядоченное, членимое на отдельные стадии, со своими взлетами и падениями. История стоицизма должна открыться нам как история жизни стоических догм вне самой школы.

1. Начало

А). Прежде всего, требуется установить, какие материалы, кроме теоретических сочинений самих стоиков, существовали в те же времена, что и сама школа. Таковы, прежде всего, материалы биографические. Сведения об основоположниках Стои впервые появились в сводках биографий Гермиппа Смирнского и Сатира (III в. до н. э.). Именно в конце III в. выделялась особая ветвь — философская биография. Ее основу составляли так называемые «преемства» списки глав школы и их учеников. Уже к 200 г. существовали довольно полные списки вплоть до Хрисиппа и Лакида включительно (Diog. L. I 13 — 15). Сотион Александрийский, по-видимому, первым попытался радикально упорядочить «преемства». Его книга (как и сочинение Сатира) была эпитомирована Филометором (ум. ок. 146 г. до н. э.) и Гераклидом Лембом (например, Diog. L. V 79). Эпитомами широко пользовался сам Диоген Лаэртий.

Следующим этапом было появление историй отдельных школ и направлений, которые поначалу составлялись их членами на основании школьных архивов (для Стои — ученик Панэтия Стратокл Родосский). Позже (но независимо от Стратокла) появилось сочинение Аполлония Тирского — список членов стоической школы и их сочинений начиная с Зенона (источник Диогена Лаэртия). Аполлоний, подобно Тимофею Афинскому или Диоклу Магнесийскому, собирал биографические сведения для «жизнеописаний» (упоминаемое Диогеном Лаэртием сочинение «О Зеноне»). Началось изучение хронологии — первым здесь был Аполлодор Афинский. Его «Хронология» — в целом добросовестная попытка установить даты жизни самых известных философов (до 120/119 г. до н. э. включительно).

Постепенно развивалась и специальная доксография. Крупные стоики в целях пропаганды учения сами составляли краткие очерки основных частей доктрины. Особенно активно занимался этим Хрисипп. Его обзор этики был упомянут и, вероятно, использован Диогеном Лаэртием (VII 85 — 116; 199 — так полагал Арним, SVF I p. XLI). По отдельным проблемам составлялись так называемые ὑπομνήματα — школьные «записки», где излагались взгляды школы и ее противников. Из них Диоген Лаэртий охотно заимствовал материалы для сравнения. Школьный учебник этики появился, вероятно, ко времени Антипатра из Тарса; этой книгой пользовался Цицерон. Популярный учебник этики (видимо, типичный образец подобной литературы)

составил Гierокл в I в. н. э. Краткий очерк логики был написан Диоклом Магнесийским и использован Диогеном Лаэртием (VII 48 — 82). Помимо этого, существовали сводки мнений разных школ по отдельным вопросам — их составляли, например, Панэтий (Diog. L. II 87), Клитомах (II 92), Гиппобот (II 88), Эратосфен и Арий Дидим. Из этих сводок часто вырастали даже новые классификации философских школ — у Панэтия (которому, вероятно, следует Диоген Лаэртий, I 18 — 19). Работу Панэтия продолжил Антиох Аскалонский, оказавший, в свою очередь, влияние на Ария Дидима, материалами которого широко пользовался Стобей. Сохранению школьных материалов Стои способствовала полемика с академиками. Карнеад собрал обширный материал, которым пользовался для критики. Весьма возможно, что материалами Карнеада пользовались затем Цицерон и Плутарх.

Сочинения представителей Средней Стои известны главным образом благодаря тем, кто ими пользовался — Цицерону, Галену, Страбону. Наконец, с источниками для Поздней Стои дело обстоит более или менее удовлетворительно.

В). Чрезвычайно важное обстоятельство заключается в том, что со временем значительная часть культурной элиты греко-римского, а затем и христианского мира ощутила потребность каким-то образом выразить свое отношение к Стое. Многое в истории античных идей неизвестно нам просто потому, что было забыто сразу же после своего появления. То, что сохранилось, вдвойне драгоценно. Отношение к

Стое могло проявляться, как минимум, двояко. Школьные догмы воспринимались как нечто живое и непосредственно затрагивающее человека. В этом случае учение становится предметом философской «веры» или, соответственно, «неверия»: оно либо заинтересованно принимается, либо столь же энергично отвергается. Наряду с этим легко представить себе позицию спокойного наблюдателя, историографа, незаинтересованного накопителя знаний. То, что в первом случае есть объект нападения или защиты, становится здесь объектом сравнительно бескорыстного изучения; рефлексия позволяет себе роскошь на некоторое время освободиться от пристрастий. Понятно, что в желательной чистоте эта вторая позиция и самой античности, и последующим эпохам бывала доступна не так уж часто.

Во всех возможных позициях для нас особенно ценен момент отстраненности. Позиция человека заинтересованного особенно интересна, если в его философской вере присутствует рефлексия по поводу его стоицизма, как у антистоика — по поводу его анти-стоицизма. Конечно, далеко не всегда можно решить, в какой мере момент личной убежденности способствует или препятствует объективной оценке того, в чем некто убежден.

В послецицероновские времена учение Стои открыто претендует на ведущую роль. Растет число его адептов, появляется, наконец, император-стоик. Таких государственных высот ни одна школа не достигла (если не считать Юлиана Отступника). Но это пик амплитуды. В те времена, когда некоторый набор стоических идей все больше и больше по-

корял массу более или менее образованных людей, когда знание этих идей становилось обязательным элементом культурности, зримо проявилась оборотная сторона явления. За широту неизбежно платят глубиной и серьезностью. Людей прельщает мода — легкое увлечение не очень легким учением. Среди образованной римской публики I в. до н. э. — I в. н. э. едва ли какой заметный человек был невнимателен к Стое. Но глубокое понимание всего учения и его духа оставалась, как всегда, уделом немногих.

В эпоху расцвета Стои уже было ясно, что противники Стои достойны ее славы. Однако множество критических сочинений стало появляться тогда, когда школа клонилась к упадку, а затем прекратила существование. Явными недругами выказали себя Плутарх, Секст Эмпирик, позже — Гален, Плотин и Порфирий. Кое-какие вещи удивительны. Например, Плутарх, певец героев и моралист, мог с удобством воспользоваться учением, ценности которого как нельзя более отвечали задачам самого Плутарха и его творческому методу. В двух обширных трактатах («О стоических противоречиях» и «Об общих понятиях») мы тем не менее находим систематическое опровержение многих пунктов стоической доктрины, опровержение, достойное пера Карнеада и не оставляющее сомнений в отсутствии каких-либо «скрытых» стоических симпатий. Столь же удивительную картину, но в другом духе мы находим у Плотина. Уже Порфирий в жизнеописании Плотина (14) замечал, что в его трактатах немало скрытых стоических догм. Что Плотина

многое не устраивало в учении Стои (прежде всего онтология, то есть физика в широком смысле) — в этом нет сомнений, и не об этом должна идти речь. Любопытно, что читатель Плотина «сталкивается с тем удивительным фактом, что в текстах Плотина наряду с открытым отрицанием стоических доктрин встречается молчаливое одобрение многих из них»[2]. Внимательный анализ позволяет составить внушительный список концептуальных и терминологических заимствований. Главные таковы: бескачественность субстрата (Enn. IV 7, 3; 4); определение времени (возможно, правда, влияние Аристотеля — III 7, 7); механизм взаимодействия («смешение») различных субстанций (IV 7,8 (2)); антитеза λόγος προφορικός / ἐνδιάθετος (V 1, 3); «сперматические логосы» (IV 4, 36; V 7, 1); деление причин (III 1, 1). Список можно продолжить без труда[3]. Все это означает, что для Плотина Стоя была еще оппонентом, заслуживающим внимательного и во многих случаях уважительного отношения и что во времена Плотина сохранилось еще много аутентичных раннестоических текстов. Интерес к Стое не пропадал у неоплатоников и дальше. Лучшим свидетельством тому является трактат Гиерокла Александрийского «О промысле» (в отрывках сохранившийся в «Библиотеке» Фотия), где воспроизводится Хрисиппова концепция автономии произвола (Phot. Cod. 461 b 21 sq.), и комментарий Симпликия на «Энхиридион» Эпиктета. Император-неоплатоник Юлиан называл главными авторитетами Пифагора, Платона, Аристотеля, Хрисиппа и Зенона (Ep. 45, 300 d), а стоиков в целом предпочитал перипатетиками (ib. 14, 286 a).

До сих пор речь шла об отношении весьма заинтересованном. Оно и было преобладающим. К числу более или менее непредвзятых доксографов можно отнести разве что Диогена Лаэртия и Стобея. Но подняться над борьбой живых идей и взглянуть на эти последние «со стороны» так никто и не отважился. Лишь Плутарх по своей склонности к нравоучительным сентенциям заметил однажды: «Есть в учении стоиков что-то опасное для великих и пылких натур; но если оно соединится с глубиной ума и мягкостью нрава, то очень много дает для собственного блага человека» (Cleomen. 2 = SVF I 622). Внутри самой античности Стоя не могла быть понята до конца. Требовался взгляд со стороны, иная перспектива, иная почва для оценки. Ее принесло христианство.

2. «Христианский стоицизм»

Проблема отношения христианства к Стое существеннее, чем это может показаться. Здесь чрезвычайно важен метод оценки и использования «чужого» культурного достояния. Если Поленц не затруднялся выводить всю Стою из семитской ментальности, то лучшие умы христианства (при всех своих пристрастиях) были корректнее: они никогда не сомневались в том, что Стоя есть порождение эллинского духа. Христианские авторы впервые взглянули на Стою с некоторой «отстраненностью». Но и здесь мы встречаемся с довольно необычным явлением. «Отстраненность» отцов

церкви далеко не тождественна незаинтересованному нау ному подходу, которому и сейчас едва ли больше чем двес лет от роду. Труды христианских отцов, вероятно, с бól шим основанием, чем античная доксография, могут прете довать на предвосхищение истории стоицизма в настоящ смысле. Однако в первые века н. э. стоические идеи облада еще значительной энергией и почти вынуждали относитьс себе заинтересованно.

Блестящая интуиция подсказывала отцам церкви, ч учение Стои в каких-то важных пунктах суммирует (пус упрощенно и приблизительно) то, на чем «стоит» все язы ское мироощущение. Языческая «мудрость», сильная свои практическим пафосом и способная прельщать, не могла вызвать естественного «отталкивания». Вместе с тем, как і парадоксально, «сумма» приемлемого на первых порах н изменно выступала в стоическом обличье. Этот удивител ный факт заслуживает повышенного внимания.

Прежде всего, достойно упоминания знание отцам стоических текстов. Материалы Климента Александрийск го занимают, например, значительное место в корпусе А нима. «Евангельские приуготовления» Евсевия местами пр сто напоминают собрание стоических фрагментов (напр мер, XV 14 — 61, где они идут почти подряд). Из 25 фра ментов к теологии Зенона более половины (14) заимствую ся из сочинений ранних отцов. Августин (Civ. D. VI 10 — 1 упоминает об иначе не известном диалоге Сенеки I superstitione; Иероним (Adv. Iov. I 41 — 49) приводит 28 ц тат из утраченного диалога того же Сенеки De matrimoni

Кое-где речь может идти о простом плагиате, особенно в области практической этики. В «Педагоге» Климента (II 1 sq.) использованы рассуждения Музония Руфа. Число конкретных примеров можно почти безгранично увеличить за счет Оригена, Новатиана, Лактанция, Амвросия, Иеронима и даже раннего Августина. Главное в том, что II и III века были временем сильного влияния Стои на христианскую литературу, влияния, от которого не был свободен ни один сколько-нибудь крупный христианский автор. Крупнейший апологет II в. Юстин слушал каких-то стоических философов и открыто одобрял учение Стои (2 Apol. 8). Согласно «Церковной истории» Евсевия (V 10), основатель Александрийской богословской школы и учитель Климента Пантен первоначально был стоиком.

Скрытые или явные заимствования были сделаны почти из всех областей стоической физики и даже из теории познания. Перечень основных тем: «естественное» Богопознание, доказательство бытия Бога, Слово-Логос, Провидение, единство мироздания, общие проблемы психологии и антропологии, чувственного ощущения и т. д.[4]. Самые существенные заимствования были сделаны в области этики: концепция природного закона, жизни согласно природе, понятие о надлежащем, о страстях и бесстрастии, о благе и добродетелях, даже идеал мудрости и, разумеется, практическая этика[5].

Каких масштабов могло достигать стоическое влияние, показывает пример Тертуллиана, хотя следует подчеркнуть,

что здесь мы имеем дело с явлением совершенно исключительным даже на фоне тотальной диффузии стоических идей в христианской литературе. Тертуллиан — единственный христианский автор, который принимает теорию всеобщего соматизма: все сущее телесно, бестелесное не существует, а третьего не дано (De an. 7; De carn. Christ. 11; De resur. carn. 17). Бог, Дух и душа также телесны (De an. 9; Adv. Prax. 7). Прочие заимствования (теория познания, психология, антропология, этика) — достаточно типичны, но весьма откровенны и выдают пристрастие к учению Стои, чего Тертуллиан, впрочем, и не скрывал (De an. 5). Симпатии Тертуллиана можно объяснять свойствами его темперамента[6], но вряд ли это приблизит нас к истине.

Учение Стои оказалось близким и *объективно* полезным для целого периода христианской литературы. Этот «стоический» период патристики предшествует платоническому и простирается приблизительно до середины III века[7], а быть может, даже и до начала IV века. Влиятельность Стои в это время нельзя объяснить какой-то одной причиной. Важными обстоятельствами можно считать относительную доступность учения, его широкое распространение в I — II веках и т. п. Но два обстоятельства необходимо выделить прежде всего. Учение Стои оказалось весьма пригодным оружием против докетизма и дуализма гностиков, а стоическая этика (особенно в области практических предписаний) имела немалое сходство с раннехристианской, да и вообще с популярной моралью. Я не стал бы утверждать,

что стоическое мироощущение нарождалось у первых отцов церкви как бы само собой и что их стоицизм был «не всегда сознателен»[8]; однако несомненно, что достаточно широкий круг стоических идей отвечал монистическому, рационалистическому и в целом оптимистическому настрою первых веков христианской литературы[9].

После Оригена на Востоке и Августина на Западе платонизм победил безоговорочно и окончательно. Это привело к изменению отношения к стоической «мудрости». Ориген еще отдает стоикам дань уважения («секта, которую не следует презирать») и порой похваливает Эпиктета (C. Cels. I 5; 64; IV 45; 48; 54; VI 2 cf. III 54). Тертуллиан и Иероним в один голос говорят: «Наш Сенека» (Tertull. De an. 20; Hieron. Adv. Iov. I 49). Им вторит Лактанций: Сенека мог бы стать христианином и, несомненно, осудил бы Зенона, если бы знал истинное учение (Div. Inst. VI 24, 7 — 8). Иероним резюмирует: стоики во многом «совпадают с нашим учением» (In Esai. IV 11).

Вместе с тем перед нами любопытнейший парадокс. Для Плотина, Порфирия или Симпликия (не говоря о Плутархе) стоики — это все еще Стоя, то есть нечто целое, единая система ценностей, течение мысли. Так или примерно так представляли себе стоиков Климент и Тертуллиан. У более поздних отцов есть стоики, но нет Стои. Когда Иероним или Августин произносят слово «стоики», они чаще всего имеют в виду некую нумерическую совокупность людей, взгляды которых в чем-то могут быть приемлемы для христианина. На первый план выступает личность с ее специфической

«мудростью». Личная позиция Сенеки или Эпиктета была значительно ближе христианину, чем взгляды «школы» в целом. Вероятно, поэтому Иероним первым заговорил о подлинности переписки между Сенекой и апостолом Павлом. Показательно, что с некоторого времени внутришкольные различия для христианина, стоящего на принципиально иной точке зрения, теряют значение. Если платонизм дал христианину удобную парадигму теоретической мудрости, а Стоя практической, то при всем уважении к Платону или Сенеке христианин не имел ни нужды, ни интереса видеть в них прежде всего представителей «школы», а не «мудрости вообще». Отцы церкви не были лишены пристрастий, но их интерес отличался от вкусовых и школьных симпатий античных авторов тем, что стоял неизмеримо выше таких различий. В том, что можно было принять, Стоя дала образец «мудрости»; в том, что было неприемлемо, — образец противоположного. Показательна и перемена отношения к стоической «мудрости». Если Клименту образ мудреца казался привлекательным (Strom. I 19 — 20; IV 21 — 26; IV 71 79; Paed. I 22, 1; 4,1 — 2), то уже Лактанций и Иероним отвергали не только «апатию», но вместе с нею идеал мудреца как воплощение неприемлемых истин (Lact. Div. Inst. VI 15,3; Hieron. Dial. contr. Pelag. Praef. 1; 1, 9; 2, 6). Любопытен путь Августина: на сжатом «духовном пространстве» он за 20 лет проделал путь, на который патристике понадобилось два столетия. Портрет адепта «новой», христианской философии, любовно рисуемый Августином в ранних диалогах, есть слепок с изваяния стоического «мудреца». В позд-

них же сочинениях он решительно отвергает «апатичную» мудрость (Civ. D. XIV 9, 3 — 6). Искушенный и проницательный человек не может допустить, что нужно лишь «поскрести» Сенеку, и найдешь апостола Павла. В крайних своих выводах христианство и Стоя не только не совместимы, но диаметрально противоположны. Между тем великий соблазн как-то совместить стоическое и христианское постоянно будет владеть умами. Открытие Августина (к которому с гениальной непоследовательностью пришел и Тертуллиан) потребуется много раз делать вновь.

3. «Темные века»

Хотя авторитет Платона, а в особенности Аристотеля, целое тысячелетие был невероятно высок, набор стоических idées courants так или иначе существовал в средние века, правда, в еще более диффузном виде. Немалая заслуга принадлежит в этом Халкидию и Боэцию. Но как течение мысли, как *школа* Стоя была на некоторое время забыта. Сравнительно небольшая популярность Стои в эпоху поздней патристики и средневековья понятна. В крайних этических выводах стоические идеи были бесполезны и даже вредны. В плане метафизическом платонизм был изощреннее, глубже и нейтральнее, без резкого привкуса «не нашего».

При желании можно найти немало цитат и заимствований у самых крупных авторитетов Средневековья — Фомы

Аквинского например[10]. Круг идей цицероновского трактата «Об обязанностях» был известен Фоме через одноименный трактат Амвросия Медиоланского, который много заимствовал у Цицерона[11]. Этот пример дает достаточно объективные представления о скрытом бытовании стоических идей. Эпоха «стоиков без Стои» завершилась, видимо, в VI в.; за ней последовала эпоха «стоического без Стои».

Постепенно, однако, возрождается память и об отдельных стоиках — преимущественно поздних. Если Сенека с VI по XI в. почти не цитируется, то к XII в. его «Письма» соперничают в популярности с сочинениями Цицерона. Но в Сенеке чтут его самого, а вовсе не представителя некоей «школы», о которой если что и знали, то смутно и плохо. Знакомый образ «возвышенной мудрости», так завороживший когда-то молодого Августина, — вот что имело силу. Изобильно цитировал Сенеку Роджер Бэкон[12] — ему, кстати, удалось разыскать рукопись «Диалогов» Сенеки. В различных флорилегях и антологиях Сенека встречается даже чаще Цицерона, но просто как «мудрец». Известность Эпиктета значительно меньше из-за его греческого языка. В латиноязычной литературе до поры до времени встречается только его имя. Но уже в VIII в. появляется и распространяется во множестве версий анонимный диалог Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi[13]. На Востоке Эпиктет пользовался более широкой известностью, особенно в монастырских кругах. «Руководство», переложенное для нужд монастырской жизни, приписывалось Нилу Анкирскому (VII в.)[14].

Сочинение Псевдо-Нила воспроизводит текст Эпиктета; заменяются лишь те места, которые режут слух христианина. В грекоязычной не-аскетической литературе «Руководство» (гл. 3) цитируется, например, в «Стратегиконе» Кекавмена (§ 62), но слова Эпиктета подаются как изречение епископа Иоанна из Лариссы[15]. Фотий (Cod. 58, p. 17 b 11 sq. Bek.) упоминает «Беседы», но, видимо, не знает «Руководства». Об известности «Бесед» в монастырской среде свидетельствуют анонимные схолии (принадлежавшие, возможно, епископу Арефе Кесарийскому[16]).

О Марке Аврелии на Западе до XIV в. (которым датируется самая ранняя рукопись) практически ничего не знали, в отличие от Востока, и епископ Арефа писал в 907 году митрополиту Гераклейскому Деметрию, что имеет книгу Марка Аврелия и даже намерен написать к ней схолии[17].

Если таковы были представления о поздних стоиках, то о ранних и средних не было известно практически ничего[18].

4. «Стоический ренессанс»

Вторичное открытие Стои в XV в. стало возможно благодаря грандиозной работе — собиранию, изучению, изданию (и во многих случаях переводу) рукописей Диогена Лаэртия, Плутарха, Цицерона, Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия. Достаточно упомянуть великолепное собрание рукописей Лоренцо Медичи или труды Полицано. Выпол-

ненный им перевод «Руководства» Эпиктета на латинский язык положил начало широкой известности Эпиктета в Европе. В письме к Бартоломео Скала от 1 августа 1479 года Полицано делает немаловажные намеки относительно того, чем мог привлекать стоицизм людей его склада и его эпохи.

В конце XV — начале XVI в. происходит настоящий издательский бум, сопровождавшийся серьезным изучением текстов (которое во многих случаях не потеряло значение до сих пор). Само собой разумеется, что возрождение началось с позднестоической моралистики — Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия.

А. *Сенека*. После первых изданий 1475 1478 гг. (Париж, Рим, Неаполь), венецианского (1490) и авиньонского (1502 — 1503) Эразм выпускает два полных издания с хорошим текстом (1515, 1527 — 1529). На их основе с 1537 по 1580 гг. выпущена целая серия изданий. После этого в Женеве Анри Этьен выпускает в 1586 г. эмендации к тексту Эразма. Однако уже в 1585 г. появляется новое издание Антонио Мурето (Рим), трижды перепечатанное затем в Париже. Это издание (с поправками Яна Грутера, Гейдельберг, 1593 — 1594) оставалось лучшим вплоть до издания Липса (1605), которое легло в основу тринадцати последующих изданий с 1607 по 1672 г. В изобилии стали появляться переводы на европейские языки. Можно упомянуть полный французский перевод Гуларта (1595 1606) перевод «Писем» и «Рассуждений о природе» Малерба (30 изданий с 1639 по 1669 г.). Вклад Англии (где в 1614 г. вышел перевод Томаса Лоджа) невелик по сравнению с Италией и Францией. Однако влияние Сенеки росло и там, а епископ Джозеф

Холл (1574 — 1656) получил за свои сочинения прозвище the Christian Seneca. То же самое происходит в Испании[19]. Германия пока оставалась в стороне.

В. *Эпиктет*. Первый итальянский перевод «Руководства» Перотти был сделан не позже 1455 г.[20]. Латинский перевод Полициано опубликован в 1497 г. или позже[21]. Этот перевод, снабженный затем греческим текстом, а впоследствии еще и комментарием Симпликия, издается в Страсбурге, Венеции и Париже. В 1535 г. появляется editio princeps «Бесед» (текст Тринкавелли). Шесть французских изданий (Париж и Лион, 1545 1613) открыли для Франции «Руководство» на греческом языке. Нараставшая затем волна французских переводов (Дю Вера — Париж, 1585, 1591, Париж и Руан, 1598, 1605, 1610 и т. д.; ряд тянется вплоть до перевода Андре Дасье, выдержавшего, в свою очередь, 10 изданий с 1715 по 1798 гг.) наводит на мысль, что Эпиктета во Франции стали читать даже больше, чем Сенеку.

Германия и Швейцария открыли Эпиктета тоже благодаря переводу Полициано. В 1529 г. в Нюрнберге Григорий Галоандер (принадлежавший, видимо, к окружению Меланхтона) публикует греческий текст «Руководства». Немецкий перевод выходит в Базеле через пять лет. Греко-латинский текст «Бесед» вместе с латинским переводом «Руководства» Полициано появляется там же в 1554 г. и неоднократно переиздается в Лионе и Женеве. В 1560 — 1563 гг. Иероним Вольф издает в Базеле полного Эпиктета с комментарием Симпликия и переводом Полициано. Это

издание послужило основой для парижского (1633), оксфордского (1635) и кембриджского (1655, 1670). На английском языке «Руководство» появляется в 1567 г. (перевод Сенфорта). На какое-то время «Руководство» становится одним из самых популярных античных философских текстов.

С. *Марк Аврелий.* Текст с самого начала был известен гораздо хуже. Editio princeps Ксиландра появилось в Цюрихе (1559, переиздано с исправлениями в Базеле, 1568, и Лионе, 1626). До сих пор не потеряло значения греко-латинское издание Гатакера (Кембридж, 1652, перепечатано в 1697). Английский перевод Казобона вышел в Лондоне двадцатью годами раньше (1633, 1635), французский перевод Дасье — в 1691 г. (переиздан в 1969 г.).

Ко всему сказанному нужно добавить, что XVI век в одной Франции принес пять переводов трактата Цицерона «Об обязанностях» и перевод «Жизнеописаний» Плутарха; это не могло не способствовать созданию благоприятной почвы для изучения Стои.

Итак, приблизительно с середины XVI в. наступает «золотое время» стоической литературы (если иметь в виду поздних стоиков). Интеллектуальная атмосфера была насыщена расхожими стоическими идеями. Здесь можно упомянуть Помпонацци, Телезио, Бруно и Патрици, сенекофильство Монтеня и многое другое. Например, Кальвин в молодости был увлечен Сенекой и написал комментарий к трактату «О снисходительности»[22]. Впоследствии, правда,

он стал питать отвращение ко всякому подобию стоического. Не подлежит сомнению, что набор стоических идей и образов прочно укореняется в поэзии (в английской и французской трагедии, особенно в елизаветинском театре), живописи (эпизоды из жизни Сенеки у Рубенса и Риберы). Этот процесс имел силу для всей Европы[23]. Стоические тексты служили незаменимым средством для стилизации «под древность», под «мудрость на все времена». До поры до времени Сенека, Эпиктет и Марк Аврелий воспринимались как бы порознь. Но почва была совершенно готова к тому, чтобы представить Стою как нечто целое и представить совсем подругому.

5. Неостоицизм и реакция

Новый этап «стоического ренессанса» связан с так называемым неостоицизмом, родиной которого должна считаться Франция. Неостоицизм был вызван к жизни потребностью в определенном мировоззрении и дал сильнейший импульс изучению Стои как целостного течения мысли. Главнейшие представители неостоицизма — Липс, Дю Вер и Шаррон.

Жюст Липс (лат. Justus Lipsius, 1547 — 1606) — во всех отношениях выдающаяся фигура стоической историографии. Помимо превосходного издания Сенеки (где была предпринята первая попытка установить хронологию «Диалогов») Липс выполнил первую серьезную реконструкцию учения Стои как целого. В «Руководстве к стоической

философии» (Manuductio ad Stoicam philosophiam libri III, L. Ann. Senecae aliisque scriptoribus illustrandis, 1604), важнейшей концептуальной работе, Липс кратко излагает историю античной философии и доказывает преимущество Стои (I кн.), дает упрощенный, но наглядный очерк стоической этики (2 кн.) и, наконец, разъясняет парадоксы о мудреце (3 кн.). Помимо обычных Сенеки и Эпиктета, он привлекает новые важные источники (в порядке частоты цитирования): Посидония, Зенона, Хрисиппа и Клеанфа. Дополняет «Руководство» изданное десятью годами раньше популярное изложение стоической физики — «Фисиология стоиков в трех книгах». Кроме того, в 1584 г. (Лион) Липс выпустил стоицизирующий труд «О постоянстве» (De Constantia libri II qui alloquium praecipue continent in publicis malis). *Стоицизм*, как он преподносится в этих трех книгах, есть сумма полезных советов, которые нужны доброму христианину, но выводятся уже не из одного Сенеки или Эпиктета, а из всего учения.

Гийом Дю Вер (1556 — 1621), более политик и религиозной деятель, чем ученый, видел свою задачу в том же — дать христианину надлежащее подспорье в виде стоицизма. В 1584 г. он выпускает труд под названием De la Saincte philosophie с перечнем тех элементов стоической доктрины, которые сочетаемы с христианством. В 1585 г. выходит его книга La philosophie morale des Stoiciens — христианская адаптация стоической этики в духе Липса. Наконец, в 1594 г. появляется обширный трактат Traité de la Constance

et Consolation és Calamités publiques, выдержавший 16 изданий за 35 лет и переведенный на английский (1598, 1664) и итальянский языки (1647). Кроме того, как уже говорилось, Дю Вер выпустил перевод «Руководства» Эпиктета.

Наконец, в том же ряду, хотя и с меньшими основаниями, может быть упомянут *Пьер Шаррон* (1541 — 1603), священник, как и Дю Вер. Шаррон стоял на ортодоксально-христианской позиции, но его труд De la Sagesse (Бордо, 1601) провозглашает ценность автономной морали и апатии в стоическом духе.

Общую платформу неостоиков можно представить в таком виде. 1. Добродетель — единственное благо; благо — в согласии с разумной природой. 2. Мир управляется благим промыслом. 3. Разум — гарант добродетели; страсти проистекают из ложных мнений. 4. Апатия тождественна героической твердости духа. 5. Исполнение обязанностей есть требование природного закона. Главное и 6, последнее: перечисленные мировоззренческие постулаты должны помочь христианину стать лучшим христианином[24].

Помимо широкоизвестных мест стоической моралистики, неостоики вводят в оборот некую сумму сведений о физике, используют новые источники. Учение Стои из конгломерата афоризмов превращается в *систему*, которая способствует правильному взгляду на мир и постановке моральных целей; более того, эта система рассматривается как важнейшее дополнение христианства[25]. Нет сомнения, что элементы «академического» знания (систематизация сведений, критика текста и т. д.) не имели у неостоиков самодовлеющего

значения. Доминировала потребность извлечь из учения Стои «лекарство», позволяющее пережить неурядицы «смутных» времен. Здесь впервые с очевидностью выяснилась роль, которую может играть «живой» стоицизм как система ценностей: к нему прибегают тогда, когда прочие средства не действуют. Нечто подобное мы находим уже в упомянутом письме Полициано к Бартоломео Скала. Стоицизм в таком виде есть суррогат «веры на все времена». В «терапевтической» ипостаси он жив и поныне.

Неостоицизм сыграл роль толчка, после которого в насыщенном растворе начинается процесс кристаллизации. Можно говорить о трех основных типах заинтересованного (не академического) отношения к Стое. К первому типу можно отнести самих неостоиков и их последователей. Немецкая ветвь представлена Маттиасом Миттнером и Иоганном Шелленбергом. Первому принадлежит «Руководство», составленное по образцу Эпиктета[26], второму — объемистый труд «Христианский Сенека»[27]. Испанскую ветвь представляют Хероним де ла Крус и особенно Франсиско Кеведо[28]. В несколько меньшей степени к неостоикам можно причислять Гатакера, который, вне сомнения, хорошо знал сочинения Липса. Своему изданию Марка Аврелия Гатакер предпослал сочинение De disciplina stoica cum sectis aliis collata deque Senecae, Epicteti Marci scriptis, где доказывал преимущества Стои. В Германии сходные идеи предлагал Каспар Шоппе[29], в Италии — Джованни Манцини[30]. Здесь же следует упомянуть небезызвестного Джозефа Холла, на-

писавшего два стоицизирующих трактата[31], французов Оноре д'Юрфе, Геца де Бальзака, монаха Антуана Леграна, который издал в Гааге (1662) сочинение «Стоический мудрец, или Человек без страстей»[32]. При большом желании к неостоикам можно причислить даже Спинозу и Декарта.

Наряду с этим стоицизм продолжал существовать в виде расплывчатого идеала «мудрости». Здесь можно назвать без преувеличения десятки имен — хотя бы Малерба, Опица, Агриппу д'Обинье, Де Монкретьена, Дж. Чепмена, типичных моралистов XVII в. — Гуго Гроция и Пуфендорфа. В письме к Декарту от 25 апреля 1631 года Гец де Бальзак писал: «Когда я представляю себе стоического мудреца, который один только и был свободен, богат, один был царем, я прекрасно понимаю, что Ваше появление давно уже было возвещено и что Зенон был не чем иным, как образом господина Декарта». Перед взором Геца де Бальзака еще стоял во всем величии образ мудреца из трактатов Сенеки. Однако, стоило заменить вопрос: «Почему так приятен и мудр Сенека?» вопросом: «Что такое стоическая мудрость и всем ли она полезна?», как положение менялось.

В ту же эпоху оформляется крыло недругов всего стоического. «Мягкая» оппозиция — Жан Шапелен, мадам де Севинье, Буало, Фонтенель, Лабрюйер — полагала, что стоические идеалы — не более чем красивый вымысел. Мальбранш (Разыскания истины II 3, 4) прямо заявлял: то, что обещают стоики, недостижимо. Дух Стои — дух гордыни, пустая спесь. Но при этом к Сенеке Мальбранш испытывал традиционно благожелательные чувства. Радикальную оп-

позицию составляли Паскаль и янсенисты. Паскаль, впрочем, тоже уважал Эпиктета. Но в мудреце он видел причудливое соединение внешней униженности и дьявольской гордыни (Мысли 349 — 350; 360 — 361; 465 — 476; особенно 524 528). Паскаль вынес приговор от имени всех янсенистов, но в том же духе высказывались Антуан Арно и сам Янсений в трактате «Августин». Устами янсенистов говорил опыт Августина, сделавшего в свое время то же открытие, что и Паскаль: союз Стои (и любой языческой «мудрости») с христианством немыслим. Выдать Сенеку или Эпиктета за христианина становилось — после Паскаля — делом безнадежным. Впрочем, никакая традиция не умирает сразу, и еще вначале XVIII в. доказывали, что Эпиктет не был христианином[33].

В целом XVIII век был настроен критически по отношению к Стое. Одна из главных причин — возрождение интереса к эпикуреизму, который был ближе веку Просвещения с его поисками счастья. Антистоическая программа достигает завершенности у Мармонтеля и особенно у Ламетри (Анти-Сенека. Берлин, 1750).

Взгляд на Стою как эталон практической «мудрости» терял сторонников, но был еще жив и сохранял обаяние даже для весьма скептических умов. У Фридриха Великого и особенно у Монтескье («Размышления о причинах величия и падения римлян» 16; «О духе законов» 24, 10) стоицизм принимает вид ностальгии по величию римской государствен-

ности. С этим хорошо согласуется восприятие Марка Аврелия в России XVIII века как просвещенного государя[34]. Дидро (Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, 1778) рисует идеализированный в стоическом духе портрет мудреца, но отрицает апатию и считает Сенеку человеком гуманным вследствие счастливой наклонности к эпикуреизму. Даже Руссо издал в 1758 г. «Отыквление» Сенеки и не был свободен от стоического влияния[35].

Тем не менее общее «охлаждение» к Стое наступило. Оно открыло простор для более или менее непредвзятых академических исследований, большое количество которых дал уже XVIII век. Если в основании этой гигантской пирамиды лежат книги вроде опуса Россаля, то венчает ее грандиозный пятитомный труд Швайгхойзера Epicteteae philosophiae monumenta, изданный в Лейпциге (1799 — 1800). В конце XVIII — начале XIX в. научная историография Стои начинает обретать свое лицо. Огромное количество работ посвящено как отдельным представителям Стои[36], так и школе в целом. В самостоятельное направление выделяются компаративистские работы[37]. До Целлера оставалось уже совсем немного.

В начале XIX в. процесс поляризации в основном закончился. Наивная моралистика окончательно ушла в прошлое. Четко выделились два направления: академическое, давшее весь корпус научных исследований (здесь я прошу читателя вернуться к Введению), и возрожденный в новом облике неостоицизм, который можно назвать «терапевтическим» стоицизмом.

6. «Терапевтический» стоицизм

«Академическая» реабилитация Стои в конце XIX — начале XX в. значительно приблизила нас к пониманию того, почему Стоя и стоицизм всегда были живы и без всяких реабилитаций. Такая жизнеспособность объясняется в первую очередь пластичностью, способностью мимикрировать или создавать различные симбиозы с другими учениями. Промежуточным звеном между сухим научным «препаратом» и живым стоицизмом была своеобразная «гуманистическая» ипостась, объединявшая «естественное право» и «естественную религию». Течение, которое условно называется «античным гуманизмом»[38], возникло в кружке Сципионов не без участия Панэтия. Широту и эластичность «гуманизма» следует видеть в том, что, будучи определенной позицией, он не является системой обязывающих (как в этике) положений. Мировоззренческая программа римской элиты послужила средством для скрытого распространения стоических идей через ренессансный гуманизм, многочисленные теории «естественного» права (Гроций) и еще более многочисленные попытки создать теорию «естественной» религии. Гегель небезуспешно и правильно толковал «гуманизм» как выражение «негативной свободы». «Отрицание» как жизненная позиция самодовлеющего мудреца есть нечто самоценное. Ницше, завершивший линию, которая тянется от античного «гуманизма» через Ренессанс, разработал свою, «экстремистскую» версию стоицизма, где мужество есть подлинное проявление жизни.

Умеренное крыло поборников «природной» морали представляли Тэн, Эмерсон, Ренан, Фавр. Затаенная мысль «умеренных» была совершенно в духе неостоиков: стоические «добавки» делают христианскую мораль более совместимой с человеческой природой. Но самое интересное — существование «живого» стоицизма как своеобразного суррогата религии.

Эта роль стоических идей стала ясна еще до неостоиков и до Паскаля. Стоицизм не поможет и только навредит человеку, которому есть во что верить и есть на что надеяться. Но для того, кому надеяться не на что, учение Стои дарует последнее прибежище, предлагает терапию, которая в каких-то случаях может достигать подлинно трагического пафоса. «Терапевтический» стоицизм особенно подошел для XX в. с его попытками найти лекарство, смягчающее ощущение трагедии. Стоицизм предлагает радикальное средство: чтобы избежать трагедии, надо не считать ее таковой. Но выяснилось, что простой «добавкой» к христианству (как у неостоиков) стоицизм быть уже не может. Что имело смысл в XVIII в.[39], не «работало» более, ибо открылось, что стоицизм сам по себе способен к врачеванию не менее, чем всякая другая религия. «Терапевтический» стоицизм вызвал к жизни отдельную ветвь литературы — каковы книги Бодуэна и Лещинского[40] или Картона[41]; последняя представляет уже особый вид медико-моральной «терапии». На с. 498 12-го издания I тома Ибервега мы находим следующее примечание: «Один знакомый мне владелец санатория в Швейцарии использовал как главное средство для излечения невраcте-

нии и психастении своих пациентов изучение «Руководства», которое он тут же и встречал каждому в немецком переводе. Он имел возможность констатировать прекрасную действенность этого лечебного средства». О том, что это средство не потеряло действенности и в наши дни, свидетельствует целый ряд книг[42].

Вершиной «терапевтического» стоицизма стала попытка превратить его из суррогата религии в настоящее вероисповедание. В 20-х годах XX в. Гюстав Луазель решил создать новую религию на основе учения Марка Аврелия. Новая «религия мира и природы» не обещает спасения, но призвана заменить христианство на ниве нравственного просвещения[43]. Луазель суммировал идеи неостоиков, Тэна, Ренана и Эмерсона, но не был носителем трагического сознания; его умонастроение окрашено скорее просветительскими тонами. В очередной книге[44] он обещает достижение своеобразной «калокагатии»: необходимы такое воспитание и такая организация жизни, которые избавят человека от страха и обеспечат здравое личное существование. Когда встречаешь такое обещание, не сразу веришь, что книга вышла не 300 лет назад, а в XX в. После «катехизиса» Луазель выпускает работу с изложением культа новой «религии»[45]. Ее адепты (Marcus-Aurelii), объединенные в сообщество (Société universelle d'études et d'action stoïcienne), каждый год в день весеннего равноденствия должны отмечать смерть Марка Аврелия; периодически собираются ассамблеи, издается ежемесячный журнал, а впоследствии — еженедельник La

nouvelle Stoa. Организационная сторона разработана до мелочей, речь идет о настоящем культе, который венчает «терапию».

Феномен «терапевтического» стоицизма разъясняет важные вещи. В оценке «сверхзадач» учения Целлер, Бивен и Поленц, «сухие академики», единодушны с Луазелем. В момент своего появления учение Стои могло выполнять ту же роль, какую выполняет в наше время. Именно поэтому оно оказалось больше себя самого как гипотетической системы. В других философских учениях античности разрыв между потенциями и их доктринальным выражением не был так велик, но не так велик был и «запас», раскрывающийся со временем.

Секрет «живучести» стоицизма — в его обращенности к повседневным ситуациям. Стоические ценности столь же неколебимы, как и христианские. Но на этом кончается сходство и начинается различие. Если христианин умирает за Христа, то стоик — за идею, которую сам себе придумал: стоицизм — «религия кризисов». Периодические всплески интереса к тому или иному стоику будь то Сенека, Эпиктет или Марк Аврелий — лишь подтверждают общее правило: кризисы бывают во все времена. «Тот, кто примется за чтение предисловий к «Руководству», выяснит, быть может, историю стоицизма — во всяком случае, одну из его историй»[46]. Проницательное замечание! Стоя создала учение, к которому люди прибегали в поисках вечных, но притом «человеческих» ценностей. Стоя максимально расширяет

предел человеческих сил, но отнимает надежду на все остальное. Пафос стоика — тихое, молчаливое сопротивление самому себе и обстоятельствам. Как это важно, сейчас слишком хорошо понятно. Стоицизм, писал Эмиль-Огюст Шартье (взявший в качестве псевдонима имя французского поэта XV в. Алэна Шартье), открыл простую, но великую истину: ум и совесть человека свободны. Для того чтобы сказать «да» или «нет», нужно сначала решить. Здесь великая разгадка свободы духа, источник твердости перед лицом безнадежности и умения побеждать несчастья готовностью ко всему. Это стойкость человека, который надеется не на помощь свыше, а только на свою внутреннюю независимость[47].

Стоя обещает научить «искусству жизни». И она выполняет свое обещание. Книга Поленца посвящена его ученикам — живым и погибшим. И вот что мы находим в предисловии 1943 года. Один из учеников Поленца, офицер, осенью 1914 года прислал ему письмо. Когда, рассказывал он, его начинали тревожить мысли об опасностях, он обращался к Эпиктету: «Я анализирую их содержание и, если прихожу к выводу, что оно не затрагивает моей внутренней сущности, говорю: ты — только представление и меня не касаешься. Тогда оно теряет власть надо мной». «Это его письмо, меланхолически прибавляет Поленц, — было последним. Вскоре он, как истинный немец, отдал свою жизнь за отечество со стоическим чувством долга»[48].

I. Школьное преемство (Ранний и Средний периоды)*.

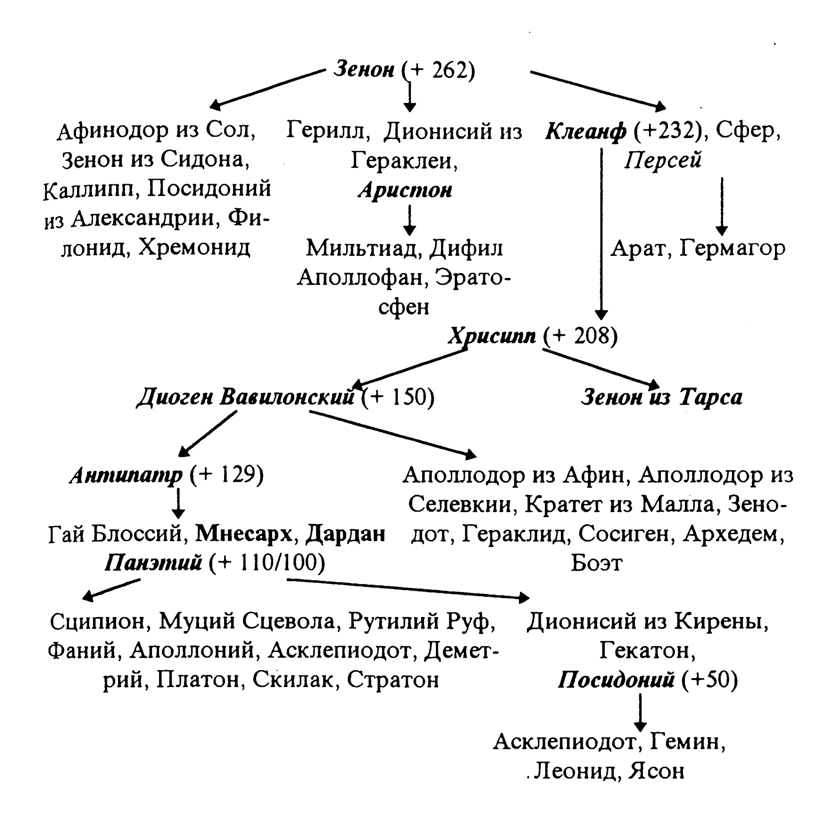


Рис. 12

* Жирным шрифтом выделены схолархи, курсивом — члены школы, имевшие учеников.

II. Стоики эпохи Цицерона.

Дионисий, Антипатр из Тира, Афинодор Кордилион, Афинодор Кальв, Аполлонид, Аполлоний из Тира, Диодот.

III. Школа Секстия.

Квинт Секстий-старший, Квинт Секстий-младший, Сотион, Корнелий Цельс, Луций Крассиций.

IV. Стоики I — II вв.

Аттал, Херемон, Сенека, Корнут, Гиерокл, Музоний Руф, Эпиктет, Аполлоний Халкедонский, Рустик, Марк Аврелий.

V. Стоики, о которых нет определенных сведений.

Василид, Диоген из Птолемаиды, Кринид, Никострат, Хрисерм, Эвдром.

Примечания

Предисловие

[1] Наиболее обстоятельная общая работа — Spanneut M. Permanence du Stoïcisme. De Zénon a Malraux. Gembloux, 1973.

[2] Типичные образцы подобной литературы: *Краснов П. Л.* Анней Сенека. Его жизнь и философская деятельность: Биогр. очерк. СПб., 1895; *Фаминский В.* Религиозно-нравственные воззрения Л. Аннея Сенеки (философа) и отношение их к христианству. Киев, 1906. Общая картина хорошо показана в ст.: *Гаврилов А. К.* Марк Аврелий в России // Марк Аврелий Антонин. Размышления. Л., 1985. С.116 — 169.

[3] Т. I. М., 1940 и 1957; во втором издании учение Стои даже не выделено в самостоятельный раздел.

[4] *Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 1976. С. 451 — 497. Приблизительно то же самое можно сказать о других общих изложениях: *Попов П. С.*, *Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974; *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней философии. М., 1981; Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991; *Богомолов А. С.* Античная философия. М., 1985.

[5] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 83 — 178.

[6] Например: *Васильева Т. В.* Стоическая концепция природы и поэма Лукреция «О природе вещей» // Эллинистическая философия (современные проблемы и дискуссии). М., Ин-т философии, 1986, с. 66 — 84; *Поляков И. В.* Знаковая проблематика в философии Стои // Известия Сибирского отд. АН СССР. Сер. История, филология и фолософия. Вып. 2 № 10, с. 32 — 36. Новосибирск, 1988; *Степанова А. С.* Теория познания и логическое учение Ранней

Стои: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1990*; Этика стоицизма. Традиции и современность / Под ред. *А. А. Гусейнова*. М., 1991.

[7] Беседы Эпиктета / Пер. *Г А. Тароняна* // Вестн. древ. истории. 1975. 2 — 4; 1976. 2.

[8] Т. I. М., 1969.

[9] *Wehrli Fr.* Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentare. Bd. 1 — 10. 2 Aufl. Basel; Stuttgart, 1967 — 1969; *Krämer H.-J.* Platonismus und hellenistische Philosophie. B., 1971.

Введение

[1] *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. III. Abt. 1. Die nacharistotelische Philosophie. 1 Hälfte. 5 Aufl. Leipzig, 1923.

Краткий обзор литературы до Целлера см. в «Эпилоге».

[2] Ibid. S. 12.

[3] Ibid. S. 27.

[4] Ibid. S. 34 — 35.

[5] Ibid. S. 117 — 118.

[6] *Prantl K.* Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. I. Leipzig, 1855. S. 379 — 380, 404, 474 — 475.

[7] *Zeller E.* Op. cit. S. 116; *Prantl K.* Op. cit. S. 408.

[8] *Bevan E.* Stoics and Sceptics. Oxford, 1913. P. 7 f., 23.

[9] Ibid. P. 44.

[10] Ibid. P. 32.

Эта диссертация легла в основу недавно вышедшей монографии (*Степанова А. С.* Философия древней Стои. Санкт-Петербург, 1995), с которой я смог ознакомиться слишком поздно, чтобы отразить это в тексте моей книги.

[11] Ibid. P. 31, 41.

[12] Например: *Arnold V. E.* Roman stoicism. 2 ed. London, 1958. P. 17 f. (книга представляет собой популярное, но добротное и подробное изложение всего учения Стои). Тот же тезис в смягченной форме: *Babut D.* La religion des philosophes grecques. P., 1974. P. 174 s.

[13] *Schmekel A.* Die Philosophie der Mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. B., 1892 (Nachdr.: Hildesheim, 1974). S. 473 — 477; *Schmekel A.* Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Bd. 1. Forschungen zur Philosophie des Hellenismus. B., 1938. S. 242 f.

[14] The fragments of Zeno and Cleanthes / With intr. and expl. notes by *A. C. Pearson.* L., 1891. Еще раньше Ф. Герке выпустил собрание фрагментов Хрисиппа: *Gercke A.* Chrysippea // Flechensens Jahrbücher für klassische Philologie. Suppl. 14. 1885.

[15] Stoicorum veterum fragmenta, coll. *J. ab Arnim.* Vol. I — III. Lipsiae 1903 — 1905; 2 ed. 1921 — 1923; Vol. IV. Indices, conscr. *M. Adler.* Lipsiae 1924; Vol. I — IV. Leiden, 3 ed. 1964.

[16] I frammenti degli Stoici Antichi, ordinati, trad. e annot. da *N. Festa* e *R. Anastasi.* Vol. 1 — 3. Bari; Padova, 1932 — 1962. (Феста дает только итальянский текст, но с хорошими комментариями.)

[17] *Hülser K.* Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deut. Übers. und Komm. Bd. I — IV. Stuttgart, 1987 — 1988.

[18] *Pohlenz M.* Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Bd. 1 — 2. Göttingen, 1948 — 1949; 2 Aufl. 1955 — 1959; 3 Aufl. 1964 — 1965.

[19] *Barth P* Die Stoa. Stuttgart, 2 Aufl. 1908; 3 — 4 Aufl. 1922.

[20] *Pohlenz M.* Die Stoa. Bd. 1. 2 Aufl. S. 5, 158 f., 161.

[21] *Pohlenz M.* Stoa und Semitismus // Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, 1926. № 3. S. 269.

[22] Описание скульптуры можно найти в кн.: *Хафнер Г.* Выдающиеся портреты античности. М., 1984. С. 273.

[23] *Pohlenz M.* Stoa und Semitismus. S. 258.

[24] *Pohlenz M.* Die Stoa. Bd. 1. S.164.

[25] Ibid. S. 66.

[26] Ibid. S. 24, 166.

[27] Например: *Greene W. C.* Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thought. Cambridge (Mass.), 1944. P. 337.

[28] *Pohlenz M.* Die Stoa. Bd. 1. S. 191 f.

[29] *Graeser A.* Zenon von Kition. Positionen und Probleme. Berlin; N. Y., 1975. S. 5 — высказано, впрочем, в форме мягкого упрека.

[30] *Lukasiewicz J.* Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls // Comptes Rendus des Séances de la Société des Sciences et des Lettres de Warsovie. 1930. № 23. Cl. III. P. 51 — 77.

[31] *Mates B.* Stoic Logic. Berkeley; Los Angeles, 1953; 2 ed. 1961.

[32] Frede M. Die stoische Logik. Gцttingen, 1974. Неплохой общий обзор: Kneale W., Kneale M. The Development of logic. Oxford, 1962. P. 113 f. Следует также упомянуть: Mau J. Stoische Logik // Hermes. 85. 1957. S.147 — 158; Mignucci M. Il significato della logica stoica. 2 ed. Bologna, 1967; Egli U. Zur Stoischen Dialektik. Basel, 1967; Becker O. Zwei Untersuchungen zur antiken Logik. Wiesbaden, 1957. Специальная работа о модальной логике: Bobzien S. Die Stoische Modallogik. Wьrzburg, 1986.

[33] *Striker G.* κριτήριον τῆς ἀληθείας // Nachrichten der Ak. der Wiss. in Göttingen. Philol.- hist. Klasse, 1974. № 2. S. 51 — 110.

[34] *Forschner M.* Die Stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur, — Sprach — und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981 (одна из лучших работ по общему подходу к проблемам учения Стои).

[35] *Graeser A.* Zenon von Kition. S. 20.

[36] *De Lacy Ph.* The Stoic Categories as Methodological Principles // Transact. and Proc. of the American Philologic Association. 76. 1945. P. 246 — 263; *Rist J. M.* Categories and their Uses // Problems in Stoicism / Ed. by *A. A. Long*. L., 1971. P 54.

[37] *Sambursky S.* Physics of the Stoics. L., 1959.

[38] Например: *Bloos L.* Probleme der stoischen Physik. Hamburg, 1973; *Hahm D. E.* The Origins of Stoic Cosmology. Ohio Un. Press., 1977.

[39] *Ueberweg Fr.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. I-er Teil. Die Philosophie des Altertums. 12 Aufl., hrsg. von *K. Praechter*. B., 1926. S. 424 f.

[40] *Dyroff A.* Die Ethik der Alten Stoa. B., 1897.

[41] *Inwood B.* Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford, 1985.

[42] Например: *Brun J.* Le Stoïcisme. P., 1961; *Hicks R. D.* Stoic and Epicurean. N. Y., 1962; *Bridoux A.* Le Stoïcisme et son influence. P., 1966 (с дельными примерами).

[43] *Edelstein L.* The Meaning of Stoicism. Cambridge, 1966; *Christensen J.* An Essay on the Unity of Stoic Philosophy. Copenhagen, 1962 (яркое системно-аналитическое изложение); *Rist J. M.* Stoic Philosophy. Cambridge, 1969 (превосходное изложение отдельных проблем). В этой же связи нужно упомянуть проблемный сборник: Problems in Stoicism / Ed. by *A. A. Long*. L., 1971.

[44] Например: *Simon H.* und *M.* Die Alte Stoa und ihr Naturbegriff. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des Hellenismus. B., 1956; *Voelke A.-J.* L'idée de volonté dans le stoïcisme. P., 1973.

[45] Например: *Babut D.* Plutarque et le Stoïcisme. P., 1969; *Graeser A.* Plotinus and the stoics. A Preliminary Study. Leiden, 1972.

[46] *Bréhier É.* Chrysippe et l'ancien stoïcisme. 2 éd. P., 1951; *Verbeke G.* Kleanthes van Assos. Brussel, 1949; *Laffranque M.* Poseidonios d'Apamée. P., 1964; *Gould J. B.* The philosophy of Chrysippus. Leiden; N. Y., 1970; *Graeser A.* Zenon von Kition. Berlin; N. Y., 1975.

[47] *Spanneut M.* Op. cit.; *Abel G.* Stoizismus und Frühe Neuzeit. B., N. Y., 1978; *Colish M. L.* The Stoic Tradition from Antiquity to the early Middle Ages. Vol. I — II. Leiden, 1985. (Начало здесь положено книгой П. Барта.)

[48] *Dyroff A.* Op. cit. S. 324.

[49] *Stein L.* Die Psychologie der Stoa. Bd. 1. Metaphsysisch-antropologischer Teil. B., 1886. S. 10 — 11 (классическая работа).

[50] *Edelstein L.* Op. cit. P. 19 — 22; *Rist J. M.* Stoic Philosophy. P. VII — VIII; *Forschner M.* Op. cit. S. 21 — 22.

[51] Например: *Hahm D. E.* The origins of Stoic Cosmology.

[52] *Bréhier É.* Op. cit. P. 141 s.; 170 s; 272.

[53] Например, Ф. Зандбах, целиком отрицающий это влияние (*Sandbach F. H.* The Stoics. N. Y., 1975. P. 21 — 22).

[54] Отчасти это произошло потому, что, по словам самого Арнима, поначалу он хотел собрать только фрагменты Хрисиппа, а затем расширил работу (SVF I Praef. p. III; V; IX sq.).

[55] Упомянутые выше (примеч. 16 — 17) издания Феста и Хюльзера.

[56] Например, Stoa und Stoiker. Die Gründer. Panaitios. Poseidonios. Selbstzeugnisse und Berichte / Hrsg. von *M. Pohlenz*. Zürich, 1950; Les Stoïciens / Textes choisis par *J. Brun*. P., 1957; Les Stoïciens / Textes trad. par *É. Bréhier*. P., 1962.

[57] *Zeller E.* Op. cit. S. 50 — 52.

[58] *Barth P.* Die Stoa. 6 Aufl., völlig neu bearbeitet von *A. Goedeckemeyer*. Stuttgart, 1946.

Раздел первый. Учение Ранней Стои. Глава I. Определение философии, принципы ее деления и изложения

[1] *Stein L.* Op. cit. S. 6.

[2] Трудно оценить сравнительную надежность сведений Плутарха, Диогена Лаэртия и Секста Эмпирика. А. Бонхеффер (*Bonhoeffer A.* Epiktet und die Stoa. Stuttgart, 1890. S. 16) — решительно в пользу Секста Эмпирика и ряда: логика — физика — этика. Л. Блоос (Op. cit. S. 17 f.) — столь же решительно в пользу версии Диогена — Плутарха и ряда: логика — этика — физика.

[3] *Zeller E.* Op. cit. S. 64.

[4] *Pohlenz M.* Op. cit. Bd. 1. S. 33.

[5] *Elorduy E.* Die Sozialphilosophie der Stoa. Leipzig, 1936. S. 5, 236 (книга, формально посвященная учению о государстве, снабжена обширным вводным разделом общетеоретического характера).

[6] *Christensen J.* Op. cit. P. 11; *Goldschmidt V* Le système stoïcien et l'idée de temps. 2 éd. P., 1969. P. 5.

[7] *Duhot J.-J.* La conception stoïcienne de la causalité. P., 1989. P. 29 s.

Глава II. Логика

[1] Теоретически к логике можно относить еще учение о «категориях», хотя практически оно с равным удобством может предшествовать любой части доктрины. Об основаниях для отнесения его к физике — *Virieux-Reymond A.* La logique et l'épistémologie des stoïciens. Chambéry, 1948. P. 65. А. Грезер (Zenon... S.16 — 20) — столь же обоснованно об отнесении «категорий» к стоической семантике.

[2] *Mates B.* Op. cit. P 26.

[3] *Mau J.* Stoische Logik. Ihre Stellung gegenüber der Aristotelischen Syllogistik und den modernen Aussagenkalkül / Hermes 85, 1957. S. 151.

[4] Приблизительно таков же вердикт К.-Х. Рольке, который обстоятельно проанализировал художественный язык крупнейших стоиков (*Rolke K.-H.* Die bildhaften Vergleiche in den Fragmenten der Stoiker von Zenon bis Panaitios. Hildesheim; N. Y. 1975. S. 500 f).

[5] *Pohlenz M.* Op. cit. Bd. 1. S. 54.

[6] *Striker G.* Op. cit. S. 83 f. Таким образом, терминологически точнее передавать φαντασία αἰσθητική как «чувственное *впечатление*», а в разумно-оформленное «впечатление» второго порядка (φαντασία λογική) — как «*представление*». У Аристотеля, вероятнее всего, заимствованы и сам термин φαντασία, и его этимология — от φῶς — De an. III 3 429 a 3 sq; как зримость — Meteor. I 6, 342 b 32; II 9, 370 a 15; как нечто среднее между αἴσθησις и ὑπόληψις — De an. III 3, 427 b 14; 428 a 5 sq.

[7] *Zeller E.* Op. cit. S. 74. Anm. 2.

[8] *Graeser A.* Zenon... S. 27 f.

[9] *Striker G.* Op. cit. S. 51.

[10] Это (безусловно, ошибочно) отрицает Г. Штрикер (Op. cit. S. 86).

[11] В пользу 1) ошибочно: *Zeller E.* Op. cit. S. 83, 85; в пользу 2) убедительно: *Sandbach F. H.* Phantasia kataleptike // Problems in Stoicism / Ed. by *A. A. Long.* P 14 f; 21 note 15; *Graeser A.* Zenon... S.45 Anm. 22 ср. *Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 1976. С. 456.

[12] Верно: *Graeser A.* Zenon... S. 43 f. cf. *Stough Ch. L.* Greek Scepticism. A Study in Epistemology. Berkeley; Los Angeles, 1969. P. 39 — 40.

[13] В пользу такого понимания: *Barth P.* Op. cit. 2 Aufl. 1908. S. 104.; *Pohlenz M.* Op. cit. Bd. 1. S. 85; *Bridoux A.* Op. cit. P. 78 — 81; *Rist J. M.* Stoic Philosophy. P. 136 — 144.

[14] Так, несомненно, ошибочно: *Bréhier É.* Chrysippe... P. 97; *Grumach E.* Physis und Agathon in der Alten Stoa. B., 1932. S. 74. Против справедливо: *Graeser A.* Zenon... S. 42, Anm. 11.

[15] Так ошибочно: *Stein L.* Die Psychologie der Stoa. Bd. II. Die Erkenntnistheorie der Stoa. B., 1888. S. 170 cf; *Sandbach F. H.* Op. cit. P. 10, 14.

[16] Верно: *Hirzel R.* Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. Teil II. De finibus. De officiis. Abt. 1. Leipzig, 1882. S.175 f; *Rist J. M.* Op. cit. P. 136.

[17] *Graeser A.* Zenon... S. 48 f; *Inwood B.* Op. cit. P. 76.

[18] В связи со всем сказанным выше нужно отметить следующее. Прежде всего, вряд ли можно вместе с Поленцем (Op. cit. Bd. I. S. 62 f) считать, что множественность «критериев» есть результат «разложения» «каталептического» представления на составные элементы (против убедительно: *Graeser A.* Zenon... S. 62 — 63. Anm. 12). С другой стороны, трудно представить, что у Хрисиппа чувственное восприятие и общее представление суть компоненты «каталептического представления» (так *Gould J.* Op. cit. P. 61 f). Столь же малоубедительна попытка Поленца (ibid.) доказать на основании Cic. Ac. post. I 42; Sext. Adv. V. VII 151, что Зенон считал «критерием» не «каталептическое представление», а только «постижение». Скорее всего, речь должна идти о нюансах в основном единой теории, а Зенон просто сделал акцент на «постижении» как на некоей норме, «каноне» «каталептического» восприятия (в пользу этой версии: *Sandbach F. H.* Phantasia... P.15 f; *Striker G.* Op. cit. S. 92 f). При этом маловероятно, что Цицерон и Секст Эмпирик употребляют «постижение» и «впечатление» как синонимы (Rist J. M. Op. cit. P. 142).

[19] *Pohlenz M.* Op. cit. Bd. I. S. 56.

[20] О том, что «общие представления» распространялись не только на область морали, но и на физический мир, убедительно: *Sandbach F. H.* Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge // Problems in Stoicism. P. 26 — 34 cf.; *Pohlenz M.* Op. cit. Bd. I. S. 58 f.

[21] В ее пользу: *Zeller E.* Op. cit. S. 65 — 68; *Ueberweg-Praechter.* Op. cit. S. 418.

[22] *Pohlenz M.* Op. cit. Bd. I S. 57 f.

[23] О том, что термин ἔμφυτοι π. означает не «врожденные», а «свойственные природе», «естественным образом возникающие представления», убедительно: *Sandbach F. H.* Ennoia... cf.; *Zeller E.* Op. cit. S. 77; *Pohlenz M.* Op. cit. Bd. I. S. 58 f.

[24] Трудность: и σημαῖνον и σημεῖον можно переводить как «знак», хотя первый термин обычно означает слово-знак (или даже физическое явление — Sent. Pyrrh. I 138; Adv. M. VIII 143), а второй — истинную большую посылку в формально корректном условном силлогизме (Pyrrh. I 101). Вне сомнений влияние Аристотеля на учение о знаке — Rhet. I 2, 1357 a 32 — b 36; I Anal. II 27, 70 a 2 sq.

[25] Учение о «лектон» у поздних авторов с сильными перипатетическими симпатиями вызывало немалые затруднения. Аммоний (In De int. P.17, 27 Busse) считает «лектон» чем-то средним между мыслью и вещью. Симпликий (In Cat. P 11, 4 Kalbfleisch) — мыслью. Филопон (In An. pr. p. 243 Wallies) — звуком (как явная ошибка отмечено Целлером — Op. cit. S. 88 — 89 Anm. 2). Учение о «лектон» положено в основу изложения *А. Ф. Лосева* (История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 86 и след.).

[26] В связи с этим можно предположить, что для стоиков во всех теоретических построениях исходными являются полные «лектон» (высказывания) и их сочетания — силлогизмы. Все простое определяется через непринадлежность к классу сложного. Например, как будет видно ниже, простые «лектон» определяются через сложные, но не наоборот.

[27] *Christensen J.* Op. cit. P. 46 f.

[28] К неполным «лектон» следовало бы отнести и «категории». Однако учение о «категориях», по-видимому, не включалось ни в одно·античное изложение стоической логики.

[29] Грамматики я здесь не касаюсь из-за ее узкоспециального характера. В этой области Стоя достигла заметных успехов (оригинальные теории падежей, глагольных форм, флексий и т. д.). (см: *Steinthal H.* Geschichte der

Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. T. I. 2 Aufl. B., 1890. S. 298 f.; *Barwick K.* Probleme der Stoischen Sprachlehre und Rhetorik. B., 1957; сжатое, но информативное изложение: *Перельмутер И. А.* Философские школы эпохи эллинизма // История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980. С. 190 — 204.

[30] *Frede M.* Op. cit. S. 11.

[31] *Mates B.* Op. cit. P. 27; в русском переводе Диогена Лаэртия (М., 1979. С. 288) и в английском переводе (Vol. II, Transl. by *R. D. Hicks*. L., 1958. P. 175): capable of being denied in and by itself.

[32] *Hossenfelder M.* Zur stoischen Definition von Axioma / Archiv für Begriffsgeschichte 11. 1967. S. 238 — 241.

[33] Aussagbar nur für sich selbst — *Bobzien S.* Op. cit. S. 12. В пользу этой версии — комментирующий перевод Варрона (Gell. N. A. XVI 8, 5 — 6): proloquium est sententia in qua nihil desideratur.

[34] *Frede M.* Op. cit. S. 34 f., 37, 40.

[35] Так в русском переводе Диогена Лаэртия (с. 288); так же и в английском переводе того же текста: can be denied or affirmed (Vol. II. P. 175). Ср. верный русский перевод Секста Эмпирика (Т. 2. М. 1976. С. 281): «высказываемое само по себе» — и верный английский перевод того же текста (transl. by *R. G. Bury*. Vol. I. L. 1961. P. 217): which is of itself declaratory.

[36] *Frede M.* Op. cit. S. 40; *Bobzien S.* Op. cit. S. 11.

[37] *Mates B.* Op. cit. P. 49; *Kneale W.* and *M.* Op. cit. P. 129; *Frede M.* Op. cit. S. 82.

[38] *Mates B.* Op. cit. P. 48.

[39] В большинстве примеров действительно контрарная противоположность (ἀντικείμενον) занимает место контрадикторной (ἀποφατικόν). По существу, это странно, и Мейтс (Op. cit. P. 74) открыто признается в своем недоумении. Вполне вероятно, что термины употреблялись не вполне строго (например, Диокл Магнесийский у Диогена Лаэртия VII 73).

[40] Op. cit. P. 76 f.

[41] К тому же мнению вслед за Мейтсом склоняется Фреде (Op. cit. S. 84 f., 88 f., 97 f.).

[42] *Mates B.* Op. cit. P. 55 f.

[43] См.: *Kneale W* and *M.* Op. cit. P. 121 f.; *Bobzien S.* Op. cit. S. 49, 64.

[44] Секст Эмпирик (Adv. M. VIII 228 — 229; Pyrrh. II 157) зачисляет в «недемонстрируемые» вообще все силлогизмы — простые и сложные, что явно неверно (*Frede M.* Op. cit. S. 130 — 132 cf. *Mates B.* Op. cit. P. 64 note 30).

[45] Основания для добавления 6 и 7 фигур и сопряженные с этим сложности излагает Мейтс (Op. cit. P. 73 cf. *Frede M.* Op. cit. S. 164 f.).

[46] *Frede M.* Op. cit. S. 148 — 149.

[47] О проблемах, связанных с реконструкцией 2 и 4 «тем», см.: *Becker O.* Zwei Untersuchungen zur antiken Logik. Wiesbaden, 1957. S. 34 f.; *Frede M.* Op. cit. S. 188 f.

[48] Я не излагаю специальный раздел о парадоксах и ошибочных суждениях (см. Sext. Pyrrh. II 146 sq.; Adv. M. VIII 429 sq.).

[49] См.: *Bréhier É.* Stoïcisme et science // *Bréhier É.* Études de philosophie antique. P., 1955. P. 97 — 104.

Глава III. Физика

[1] *de Lacy Ph.* Op. cit. P. 252 — 253 note 34; *Krämer H.-J.* Platohismus und hellenistische Pholosophie. Berlin, 1971. S. 82 — 88; Graeser A. Zenon... S. 18 — 20. Совершенно неубедительны попытки искать истоки учения о «категориях» где-либо помимо Аристотеля, например у пифагорейцев (*Elorduy E.* Op. cit. S. 67 f., 249 f.).

[2] *Elorduy E.* Op. cit. S. 86 — 89.

[3] Предположение Риста (Categories and their Uses // Problems in Stoicism. L. 1971. P. 39), что специфика «квазисуществования» бестелесного зафиксирова-

на терминологически (ὑπάρχειν — для телесного, ὑφεστάναι — для бестелесного), не лишено остроумия, но опирается на слишком скудные данные, чтобы быть вполне убедительным (практически лишь Sext. Adv. M. VIII 258 cf. SVF II 362 и явно против Adv. M. X 218; SVF II 509).

[4] *de Lacy Ph.* Op. cit. P. 252 f.; о применимости «категорий» к теории знака убедительно: Graeser A. Op. cit. S. 18 — 20.

[5] *Graeser A.* Op. cit. S. 27.

[6] Проблема истоков стоической физики может быть кратко сформулирована так: Гераклит или Аристотель? Безоговорочно в пользу Гераклита: *Zeller E.* Op. cit. S. 126; *Ueberweg-Praechter.* Op. cit. S.419; *Kahn Ch.* Anaximander and the Origins of Greek Cosmology. N. Y., 1960. P. 210. Тем не менее строго доказать это влияние нет практически никакой возможности. Напротив, связь стоической физики с философией IV в. легко прослеживается. В пользу преимущественного влияния Аристотеля убедительно: *Siebeck H.* Die Umbildung der peripatetischen Naturphilosophie in die der Stoiker // *Siebeck H.* Untersuchungen zur Philosophie der Griechen. Freiburg, 1888. S. 181 — 252; *Grumach E.* Op. cit. S. 44 — 71; *Hahm D. E.* Op. cit., passim с категорическим выводом (p. 208 — 209): Гераклит не может считаться «отцом» стоической космологии. Уклончиво-неопределенный взгляд — *Bloos L.* Op. cit. S. 8 f. О гипотетическом пифагорейском и несомненном академическом влиянии на Зенона, возможном гераклитовском на Клеанфа и безусловном аристотелевском на Хрисиппа: *Wiersma W.* Die Physik des Stoikers Zenon // Mnenosyne 11. 1943. S. 191 — 216.

[7] Может считаться общепризнанным — см.: *Siebeck H.* Op. cit. S. 183 — 184; *Pohlenz M.* Op. cit. Bd. I. S. 67; *Hahm D. E.* Op. cit. P. 34.

[8] *Christensen J.* Op. cit. P. 15, 23 f., *Graeser A.* Op. cit. S. 94 f., 103 f.; *Forschner M.* Op. cit. S. 32 f.; *Duhot J.-J.* Op. cit. P. 87.

[9] Истоки представления о всеобщей телесности неясны. Если отвлечься от пресловутой «семитской ментальности», можно предполагать переосмысле-

ние концепции элеатов, Аристотеля (*Hahm. D. E.* Op. cit. P. 6 — 8) или даже мегариков (Diog. L. I 119).

[10] *Hahm D. E.* Op. cit. P. 59 f., 78 — 80.

[11] Это предположение высказал Л. Штайн (Op. cit. Bd. I. S. 25 — 26).

[12] *Verbeke G.* L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin. Paris; Louvain, 1945. P. 2, 12, 15, 175, 210; *Hahm D. E.* Op. cit. P. 157 f.

[13] Это понятие встречается еще у Диогена Синопского (Stob. Flor. VII 18), но в другом значении и вряд ли было заимствовано стоиками.

[14] Самбурский (Physics of the stoics, p. 31) видит большое искушение сравнивать учение об ἕξις с теорией силового поля. Но уже Целлер (Op. cit. S. 132) заговорил о «динамической картине мира», где понятие «напряжения» выше понятия «субстрат». Л. Штайн (Op. cit. S. 86) говорил о «динамическом материализме», а М. Форшнер — о динамическом характере всей стоической онтологии (Op. cit. S. 60).

[15] *Moreau J.* L'âme du monde de Platon aux stoïciens. P., 1939. P. 168 — 169; *Hahm D. E.* Op. cit. P. 59 f., 68 f.

[16] В пользу того, что концепция «симпатии» возникла уже в Ранней Стое — SVF II 792; 912; *Bloos L.* Op. cit. S. 90 f; 104 — 105. Текст Диогена Лаэртия VII 151, скорее всего, относится к Посидонию.

[17] Об использовании платоновской модели космоса и платоно-аристотелевской терминологии: *Pohlenz M.* Op. cit. Bd. I. S. 81; *Gould J.* Op. cit. P. 119 — 123; *Hahm D. E.* Op. cit. P. 91 f.

[18] В определении времени стоики, видимо, следовали Аристотелю (Phys. IV 11, 219 b 2; 12, 220 b 23). В собственном смысле налично только настоящее время (SVF II 509). В целом см.: *Goldschmidt V.* Le système stoïcien et l'idée de temps. 2 éd. P., 1969.

[19] О возможном влиянии медицинской школы «пневматиков» на учение о причинах: *Duhot J.-J.* Op. cit. P. 25 s., 153 s.

[20] *Forschner M.* Op. cit. S. 87; *Graeser A.* Op. cit. S. 84.

[21] *Bréhier É.* La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme// *Bréhier É.* Études de philosophie antique. P., 1955. P. 105 — 116.

[22] В целом см.: *Duhot J.-J.* Op. cit. P 167 s.; *Frede M.* The original notion of cause // Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology. Oxford, 1980. 217 — 249.

[23] *Stein L.* Op. cit. Bd. I. S. 14.

[24] Ibid.

[25] *Dyroff A.* Op. cit. S. XII.

[26] *Hoven R.* Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà. P., 1971. P. 54 78, 102; *Benz E.* Das Todesproblem in der stoischen Philosophie. Stuttgart, 1929.

[27] Поленц (Op. cit. Bd. I. S. 86) полагает, что Клеанф переместил «ведущее начало» в голову под влиянием исследований врача Герофила о головном мозге. О возможном влиянии Праксагора на Хрисиппа см. *Tieleman T* Galen and Chrysippus. Argument and Reputation in the De Placitis Books II — III. Utrecht, 1992, P. 128 f.

[28] *Inwood B.* Op. cit. P. 33.

[29] По школьной традиции, топос περὶ ὁρμῆς рассматривался в составе этики. Тем не менее я нахожу все основания отнести его к психологии и, следовательно, к физике, оставив для этики только его разновидность — топос περὶ παθῶν. Наиболее основательные материалы об импульсе мы находим у Стобея, который, по-видимому, воспользовался изложением Ария Дидима. Дополнительные ценные сведения сообщают Плутарх, Гален и Диоген Лаэртий.

[30] *Pohlenz M.* Op. cit. Bd. I. S. 89 — 92.

[31] *Philippson R.* Zur Psychologie der Stoa / Rheinisches Museum 86, 1937. S. 140 — 179.

[32] См.: *Graeser A.* Op. cit. S. 167; *Forschner M.* Op. cit. S. 139.

[33] Вообще в позднейшие времена расхождения между основателями Стои часто преувеличивались. Примером может служить версия о мнимом расхождении между Клеанфом и Хрисиппом, приводимая Сенекой (Ep. 113, 23). Клеанф утверждал, что поток пневмы в частях тела исходит от ведущего начала, а Хрисипп — что в них присутствует само ведущее начало. Ясно, что в виду имеется одно и то же.

[34] *Rist J. M.* Stoic Philosophy. P. 24 — 25; тезис Риста полностью разделяет Инвуд (Op. cit. P. 33).

[35] Я не могу принять мнение Инвуда (Op. cit. P. 63), что обращенность «согласия» на предикат позволяет истолковать формулу φορὰ ψυχῆς ἐπί τι в том смысле, будто душа стремится к «лектон». На мой взгляд, формула не оставляет сомнений, что душа стремится к некоторому вещественному объекту, а соответствующее «лектон» выражает смысл этого стремления.

[36] *Ricoeur P.* Philosophie de la volonté. T. 1. Le volontaire et l'involontaire. P., 1950. P. 8 s.

[37] *Inwood B.* Op. cit. P. 44.

[38] Верно: *Inwood B.* Op. cit. P. 281 note 271.

[39] А. Дюроф (Op. cit. S. 12) высказал не слишком убедительное предположение, что противоположностью ὁρμὴ πρακτική следует считать ὁρμὴ ἄπρακτος.

[40] А. Бонхеффер (Op. cit. S. 255 f.) и А. Дюроф (Op. cit. S. 12 f.) предлагали рассматривать виды импульсов как различные стадии единого процесса — гипотеза весьма остроумная, но вряд ли доказуемая.

[41] Среди всех один лишь Поленц (Op. cit. Bd. I. S. 100) решительно настаивал, что Зенон вывез концепцию промысла с родины.

[42] С такой оценкой сегодня, по-видимому, согласны все — см.: *Hahm D. E.* Op. cit. P. 174, 212.

Глава IV. Этика

См.: *Tsekourakis D.* Studies in the Terminology of early Stoic Ethics. Wiesbaden, 1974. P. VII; *Long A. A.* Aristotle's Legacy to Stoic Ethics // Bulletin of the Inst. of Class. Stud. of the Univ. of London 15, 1968. P. 79 — 82.

[2] Целлер (Op. cit. S. 210. Anm. 1) считает № 1 — 3 основными разделами, а 4 — 9 — подразделами. Вряд ли можно распределить № 4 — 9 по два к каждому из первых трех (что предлагал А. Дюроф — Op. cit. S. 1 — 13).

[3] Можно, правда, считать это разделением всей философии (*Bonhoeffer A.* Epiktet und die Stoa. S. 19 f.).

[4] Истоки учения о «первичной склонности» неясны. Попытка возводить его к Феофрасту (*Dirlmeier Fr.* Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts. Leipzig, 1937) в настоящее время никем не признается обоснованной. У Аристотеля термина οἰκείωσις нет. Поленц (Op. cit. Bd. II. S. 66 cf.; Bd. I. S. 113) небезосновательно полагает, что до Зенона оформленного учения не существовало. См. также: *Pembroke S. G.* Oikeosis // Problems in Stoicism. P. 136 f.; *Sandbach F. H.* The Stoics. N.Y., 1975. P. 31; *Forschner M.* Op. cit. S. 124 f. С моей точки зрения, отдаленный аналог скорее можно найти у Платона — I Alc. 126 e; Lysid. 221 e — 222 a; Menex. 243 e; Charm. 163 c; Soph. 226 c.

[5] И συναίσθησις, и συνείδησις на этой стадии могут быть представлены как своего рода «непостигающие», «смутные» (ἀμυδραί) впечатления (cf. SVF II 70), которые лишь впоследствии обретают ясность (см. *Tieleman T.* Galen and Chrysippus, P. 156 f.).

[6] Вряд ли можно вместе с П. Бартом (Op. cit. 1908². S. 63 f.) строго различить эстетическую, логическую, космологическую и прочие виды теодицеи.

[7] Поэтому, как остроумно заметил Грин (*Greene W.* C. Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thought. Cambridge (Mass.), 1944. P. 350), в сознании стоика вопрос о свободе получает примерно такую же формулировку, как для физика проблема: «Что получается, когда одна неодолимая сила встречается с другой

неодолимой силой?» Разумеется, стоик в глубине души всегда полагал, что одна сила одержит верх:

Нет ничего на земле, что помимо тебя бы возникло,

Нет ни в эфире небесном, ни в моря глубокой пучине,

Кроме того, что безумцы в своем безрассудстве свершают.

(Клеанф. Гимн к Зевсу, 15 — 17 / Пер. М. Е. Грабарь-Пассек). И вряд ли Клеанф сомневался, что безумие тоже подвластно владыке мироздания.

[8] *Graeser A.* Op. cit. S. 144 f.

[9] Предложенный Цицероном латинский термин не передает всех оттенков греческого, он менее «теоретичен» и потому в большей мере является термином практической этики (см.: *Kilb G.* Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre übertragung durch Cicero im dritten Buch de finibus bonorum et malorum. Freiburg (Br.), 1939. S. 63).

[10] Оно, как и глагол καθήκω, употреблялось уже Аристотелем (Hist. an. V 14, 568 a 17; VI 18, 573 a 30; Polit. VII 2, 10, 1325 a 13), но нигде не являлось устойчивым термином (как ошибочно утверждает *Tsekourakis D.* Op. cit. P. 45).

[11] *Hirzel R.* Op. cit. Bd. II. S. 416 — 417.

[12] *Dyroff A.* Op. cit. S. 140 f.; *Bonhoeffer A.* Op. cit. S. 163; *Pohlenz M.* Op. cit. Bd. I. S. 128 f.; *Kilb G.* Op. cit. S. 51 f.; *Tsekourakis D.* Op. cit. P. 27 f.; *Forschner M.* Op. cit. S. 187 f.

[13] *Hirzel R.* Op. cit. S. 55 f., 341 f.; *Nebel G.* Der Begriff ΚΑΘΗΚΟΝ in der alten Stoa // Hermes 70, 1935. S. 438 — 460; *Bréhier E.* Chrysippe... P. 232; *Rist J. M.* Stoic Philosophy. P. 107; *Inwood B.* Op. cit. P. 204.

[14] *Rist J. M.* Op. cit. P. 101.

[15] Термин «благо-страстие» действительно настолько необычен и «нестоичен», что возникло следующее предположение: подлинный термин — εὐστάθεια, а путаница произошла по вине Цицерона (так: *Sandbach F H.* The Stoics. P. 67), но доказать его трудно.

[16] «У него не будет ничего своего. Он ничего не придумает, ничего не предпримет... но он все выслушает, все запомнит, все поставит на свое место, ничему полезному не помешает и ничего вредного не позволит. Он понимает, что есть что-то сильнее и значительнее его воли, — это неизбежный ход событий, и он умеет видеть их, умеет понимать их значение и, ввиду этого значения, умеет отрекаться от участия в этих событиях, от своей личной воли... (Андрей Болконский о Кутузове. См.: Толстой Л. Н. Война и мир. Т. 3. Ч. 2. Гл. XVI, конец).

[17] В пользу авторства Сенеки: *Meinel P* Seneca über seine Verbannung. Bonn, 1972. Exkurs I. S. 227 f.

[18] «Стоики... совершенно верно выбрали свой главный практический принцип, а именно добродетель, как условие высшего блага; но, представляя степень добродетели, необходимую для чистого закона, полностью достижимой в этой жизни, они не только моральную способность человека под именем мудреца возвышали над всеми пределами человеческой природы... но и вообще не придавали значения второй составной части высшего блага, а именно счастью, и не считали его особым предметом человеческой способности желания; своего мудреца, словно какое-то божество, они... считали совершенно независимым от природы (внешней. — *А. С.*)... таким образом, они действительно опускали второй момент высшего блага — личное счастье, усматривая его только в деятельности и удовлетворенности своим личным достоинством...» (*Кант И.* Критика практического разума. Ч. 1. Кн. 2. Гл. 2, разд. V // *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. I. М., 1965. С. 460).

[19] Арним (P.-W. RE 8, 1479) опускает № 4 — 5 по неясным мотивам.

[20] *Zeller E.* Op. cit. S. 261 — 262; *Dyroff A.* Op. cit. S. 137 f.; *Pohlenz M.* Op. cit. Bd. I. S. 152.

[21] *Tsekourakis D.* Op. cit. P. 3 f.

[22] *Forschner M.* Op. cit. S. 200.

[23] Вопреки распространенному мнению, самоубийство отнюдь не пропагандировалось Стоей, а рекомендовалось только в определенных обстоятельствах (болезнь, старость, слабоумие и т. п.), которые могли помешать добродетельной жизни. Благо, рассуждал Сенека, не сама жизнь, а жизнь достойная. Мудрец живет, пока способен вести себя достойно (Ep. 70, 4). «Благоразумный уход» (εὔλογος ἐξαγωγή) — верный способ избежать безответственной жизни (Epict. Diss. IV 10, 27; M. Aur. X 8; SVF III 768). В целом см.: *Bodson A.* La morale sociale des deriners stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle. P., 1967. P. 90 s.

[24] *Forschner M.* Op. cit. S. 200 (против справедливо: *Tsekourakis D.* Op. cit. P. 30).

[25] *Inwood B.* Op. cit. P. 210.

[26] *Schneidewin M.* Die antike Humanität. B., 1897. S. 18 — 22, 26 f.

[27] *Zeller E.* Op. cit. S. 306. Хороший общий обзор социальных предписаний в кн.: *Bodson A.* Op. cit. P. 65 s.; *Elorduy E.* Op. cit. S. 135 f.

Глава V. Школьное преемство в связи с развитием учения

[1] *Zeller E.* Op. cit. S. 27; Ueberweg-Praechter. Op. cit. S. 411.

[2] Если Целлер (Op. cit. S. 27. Anm. 3) склонен был считать Зенона греком, то уже Хирцель (Op. cit. S. 43, 253) и Штайн (Op. cit. Bd. I. S. 2. Anm. 3) безоговорочно называют его семитом. Поленц (Stoa und Semitismus. S. 258) полагает, что «Мнасей» (имя отца Зенона) есть не что иное, как эллинизированное «Манассия».

[3] Основные вопросы датировки излагает *K. von Fritz* — P.-W. RE 2 Rh. X (1), 85 — 88.

[4] Сомнения (на мой взгляд, не очень обоснованные) возникают даже по поводу занятий с Полемоном (*Hahm D. E.* Op. cit. Appendix I. Influences on Stoicism according to the doxographical tradition. P. 222 note 14).

[5] В ее пользу: *Verbeke G.* Kleanthes... S. 53 f.

[6] О «тупости» Клеанфа: *Zeller E.* Op. cit. S. 35; *Ueberweg-Praechter.* Op. cit. S. 413.

[7] См.: *Hahm D. E.* Op. cit. P. 80 f., 137 f.

[8] См.: *Gould J* Op. cit. P. 7 f.

[9] Обзор сочинений Хрисиппа, отсутствующих в списке Диогена Лаэртия, в том числе таких важных, как «О душе» и «О страстях» (известных по Плутарху, Галену и Стобею), дает Э. Брейе (Chrysippe. P. 17 s.).

[10] После Целлера (Op. cit. S. 44) и Арнима (SVF I p. III) эту оценку с теми или иными оговорками принимают почти все крупные знатоки Стои и философии Хрисиппа, например: *Pohlenz M.* Op. cit. Bd. I. S. 30, 292; *Gould J.* Op. cit. P. 207 f.

[11] Термин (см. выше, с. 189), вероятнее всего, введен именно Антипатром (см.: *Valente P. M.* L'éthique stoïcienne chez Cicéron. Thèse. P., 1956. P. 10 s.).

[12] Часть рукописей дает для Diog.L. VII 39 чтение «Аполлодор и Силл». Если принять его, мы получаем еще одного члена школы — неведомого Силла. Это чтение подтверждается Цицероном (De nat. deor. I 34, 93: Apollodorum, Silum). Из двух версий: 1) чтение «и Силл» и 2) подлинность прозвища — вторую принимают Целлер (Op. cit. S. 48. Anm. 2), Арним (SVF III p. 259) и Поленц (Op. cit. Bd. I. S. 180). В пользу первой — P.-W. RE I 2895.

[13] См.: *Moraux P* Der Aristotelismus bei den Griechen. Bd. I. B.; N. Y. 1973. S. 143, 172 f.

Раздел второй. Средний период Стои. Глава I. Новая эпоха в развитии Стои. Панэтий

[1] *Zeller E.* Op. cit. S. 374 — 377.

[2] *Schmekel A.* Die Philosophie der Mittleren Stoa. S. 473, 475. Anm.

[3] *Pohlenz M.* Op. cit. Bd. I. S. 191 f.; *Pohlenz M.* Antikes Führertum. Cicero De officiis und das Lebensideal des Panaitios. Leipzig; B., 1934. S. 142.

[4] История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 661 и след., 666 и след. — вероятно, отчасти разделяя тезис об эллинизации Стои (впервые отчетливо сформулированный В. Йегером в отношении Посидония — см. ниже примеч. 8 к гл. II). Термин «платонизирующий стоицизм» употребляет Л. Эдельштайн (The philosophical System of Posidonius // American Journal of Philology 57. 1936. P. 286 — 325).

[5] Panaetii Rhodii fragmenta, coll. *M. van Straaten*, Leiden, 1952, 1962^2.

[6] См. интерпретации Поленцем текста Цицерона (De off. III 8) — P.-W RE 36 (2), 425.

[7] *van Straaten M.* Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments. Amsterdam, 1946. P. 229 s. Fragmenta 1952. P. VI s. Поленц в письме к Ван Страатену, как замечает адресат, «не мог не одобрить моей осторожности в этом вопросе, хотя и остался при своем мнении» (Fragm. 1952. P. VI).

[8] P.-W. RE 36 (2), 430.

[9] *Zeller E.* Op. cit. S. 380.

[10] Теорию, согласно которой «трехчастная теология» была разработана Панэтием или скорее Посидонием и через «Божественные древности» Варрона попала к Тертуллиану и Августину, пропагандировал Шмекель (Op. cit. S. 85 f., 104 f.). В популярных изданиях она подавалась как нечто само собой разумеющееся (*Ueberweg-Praechter.* Op. cit. S. 471, 477). В настоящее время вопрос остается открытым, а принадлежность Панэтию или Посидонию фрагментов из Тертуллиана и Августина оспаривается и, во всяком случае,

остается под сомнением (см.: *Lieberg G.* Die «theologia tripertita» in Forschung und Bezeugung // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. I. Von den Anfängen bis zum Ausgang der Republik. Bd. 4. B.; N. Y., 1973. S. 63 — 115).

[11] *van Straaten M.* Panétius... P. 269 — 274.

[12] Ibid. P. 276 — 285; Fragm. 1952. P. VI — VII.

[13] Против (без достаточных оснований) — *Kidd I. G.* Stoic intermediates and the End for Man// Problems in Stoicism. P. 159 — 160.

[14] См.: *Knoche U.* Magnitudo animi. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines römischen Wertgedankens. Leipzig, 1935.

[15] *Pohlenz M.* Op. cit. Bd. I. S. 206; *van Straaten M.* Panétius... P. 296 — 300; Fragm. 1952. P. VII, но не включает в собрание фрагментов.

[16] См.: *Schmekel A.* Op. cit. S. 16 f. 298 — 303; Philodemus. On Methods of Inference / Ed. by *Ph.* and *E. De Lacy*. Philadelphia. 1941, introd.

[17] *Gomoll H.* Der stoische Philosoph Hekaton. Leipzig; Bonn, 1933; fragm. 1 — 27 — Ibid. S. 93 — 113.

Глава II. Посидоний и дальнейшая модификация учения

[1] Posidonius. The fragments / Ed. *L. Edelstein*, *I. G. Kidd.* Vol. I. Leiden, 1972. Vol. II. Cambridg, 1988.

[2] Прехтер (Op. cit. S. 478) считает подлинным как минимум комментарий к «Тимею», но сомнения остаются все же более вескими (*Reinhardt K.* P.-W. RE 43, 569).

[3] Poseidonius. Die Fragmente / Hrsg. von *W. Theiler.* Bd. I — II. B., N.Y., 1982.

[4] Об истории изучения Посидониева корпуса: *Reinhardt K.* P.-W. RE 43, 570 f.

[5] *Ueberweg-Praechter.* Op. cit. S. 478 — 479; *Pohlenz M.* Op. cit. Bd. I. S. 215.

[6] Рист (Op. cit. P. 13) отрицает это без достаточных аргументов. Верно: *Edelstein L.* The philosophical System of Posidonius. // American Iournal of Philology 57. 1936.

[7] Противоположного мнения ошибочно придерживался Целлер (Op. cit. S. 604 — 605).

[8] *Ueberweg-Praechter.* Op. cit. S. 482. В свое время В. Йегер выдвинул тезис о далеко идущем влиянии Посидония, которого он называл «отцом неоплатонизма» (*Jaeger W.* Nemesios von Emesa. Quellenuntersuchungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios. B., 1914. S. 54 f., 69, 93 cf. Rezension von W. Gerhaeusser, Der Protrepticos des Poseidonios // *Jaeger W.* Scripta minora I. Roma, 1960. S. 111). Этот тезис вряд ли можно строго доказать; да и сам Йегер (Nemesios von Emesa. S. 68) признавал, что к IV в. Посидония давно никто не читал и его имя не было известно. В наши дни преобладает точка зрения, согласно которой Посидоний не мог оказать заметного влияния на Плотина (*Edelstein L.* Op. cit. P. 322 — 324; *Graeser A.* Plotinus and the Stoics. P. 6 — 7). Еще категоричнее высказался Рист (Stoic Philosophy. P. 217): мнение, что Посидоний является «основателем неоплатонизма, может быть благополучно забыто». Тем не менее очевидно, что Стоя сыграла заметную роль в подготовке «неоплатонического синтеза». Процесс взаимодействия стоических и платонических идей оказался более длительным, сложным и разветвленным, чем это представляли прежде (см., напр.: *Gersch S.* Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin tradition. Vol. I. Notre Dame, Indiana Un., 1986. P. 51 f. (Part I 1. Middle Platonism: The Platonists and the Stoics).

Раздел третий. Поздний период Стои

[1] Напр.: *Bridoux A.* Op. cit. P. 158.

[2] В сочинении «Божественные древности» (Terentius Varro M. Antiquitates rerum divinarum / Fragmente und Kommentar von *B. Cardauns*. — Abhandl. d. Ak. d. Wiss. u. d. Literatur Mainz. Geistes — u. sozialwissenschaftliche Klasse. — T 1 — 2. Mainz; Weisbaden, 1976. fr. 7).

[3] P. — W. RE Supplbd. V. 971 — 972.

[4] Сборник изречений под названием S4extou gn4wmai (сохранился в латинской версии Руфина; широко использовался христианскими авторами и, возможно, Порфирием) к Секстию не имеет отношения (Zeller E. Op. cit. S. 701. Anm. 4).

[5] Точная датировка большинства «диалогов» затруднительна. О составе корпуса и хронологии: *Giancotti Fr.* Cronologia dei «Dialoghi» di Seneca. Torino, 1957.

[6] См.: *Bultmann R.* Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Göttingen, 1910. S. 10 f., 20 f.

[7] Неверно: *Barth-Goedeckemeyer.* Op. cit. S. 153.

[8] Концепция «предчувствий» (*Pohlenz M.* Op. cit. Bd. I. S. 376 f.) остроумна, но не может быть строго доказана (cf. Ep. 11, 1 — 3; 57,1 sq.; 71, 29 sq.; 113, 8; De ira I 8).

[9] *Zeller E.* Op. cit. S. 743.

[10] См.: *Ganss W.* Das Bild des Weisen bei Seneca. Freiburg (Schweiz), 1952. S. 31 — 37.

[11] См.: *Barlow Cl. W.* Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam (Quae vocantur). Roma, 1938. P. 3 — 6; *Pohlenz M.* Paulus und die Stoa // Zeitschr. für neutestamentliche Wissenschaft 42, 1949. S. 69 — 104; *Benoit P* Sénèque et Saint Paul // Revue Biblique 53, 1946. P. 7 — 35; *Sevenster J. N.* Paul and Seneca. Leiden, 1962.

[12] *Buffière F.* Les Mythes d'Homère et la pensée grecque. P., 1953. P. 67 — 70, 137 s.

[13] C. Musonii Rufi reliquiae / Ed. *O. Hense.* Lipsiae, 1905.

[14] *Schmekel A.* Op. cit. S. 401, 403; *Ueberweg-Praechter.* Op. cit. S. 495.

[15] *Zeller E.* Op. cit. S. 762.

[16] *Pohlenz M.* Die Stoa. Bd. I. S. 300.

[17] Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780) nebst den bei Stobäus erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles, bearb. von *H. von Arnim.* Berlin, 1906.

[18] *Praechter K.* Hierokles der Stoiker. Leipzig, 1901.

[19] *Hartmann K.* Arrian und Epiktet // Neue Jahrbücher für das klass. Altertum, Gesch. u. deutsche Lit. u. Pädagogik 15, 1905. S. 249 — 275.

[20] См.: *Souilhé J.* Epictète. Entretiens. L. I. P., 1943. P. XII — XIX (с изложением основных версий).

[21] Верно: *Pohlenz M.* Op. cit. Bd. I. S. 334; неверно; *Ueberweg-Praechter.* Op. cit. S. 497; *Barth-Goedeckemeyer.* Op. cit. S. 198.

[22] См.: *Spanneut M.* Permanence du Stoïcisme. P. 202. Еще раньше Симпликий приспособил «Руководство» для начального обучения этике в неоплатонической школе и составил учебный комментарий — см.: *Hadot I.* Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiérocles et Simplicius. P., 1978. P. 147 — 165.

[23] О возможном влиянии Посидония см.: *Reinhardt K.* P.-W. RE 44, 624 f., 725 f.

[24] Я не приветствую попытку Прехтера (Ueberweg-Praechter. Op. cit. S. 502) завершить изложение позднего периода Стои так называемыми «Картинами» Кебета, ибо это сочинение тяготеет скорее к кинической или даже пифагорейской традиции.

Эпилог. Краткий очерк истории стоицизма

[1] См.: *Babut D.* Plutarque et le stoïcisme. P., 1969. P. 2 — 3, 529 s.

[2] *Graeser A.* Plotinus and the Stoics. A preliminary Study. Leiden, 1972. P. XIII.

[3] Ibid. P. 3 f.

[4] См.: *Spanneut M.* Le stoïcisme des pères de l'église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. P., 1957. P. 72 s. Впрочем, слишком смелые предположения — вроде того, например, что монархиане (Ноэт и Савеллий) использовали стоическую схему «категорий» (см. *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т. 1. Тринитарный вопрос. 2-е изд. Сергиев Посад, 1914. С. 44), — вряд ли могут быть строго доказаны.

[5] См.: *Stelzenberger J.* Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie. München, 1933. S. 95 f., 186 f., 217 f. *Sanders L.* L'hellénisme de Saint Clément de Rome et le Paulinisme. Lovanii 1943, P 91 s.; 115 s.

[6] *Rauch G.* Der Einfluss der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Tertullians. Halle, 1890. S. 59 — 60.

[7] *Spanneut M.* Op. cit. P. 73 — 74, 434. Весьма любопытно и показательно, что в текстах, дошедших под именем Макария Египетского (IV в.) и отмеченных сильными мистическими тенденциями, есть отзвуки учения о телесности всего сущего (см.: *Stoffels J.* Makarius der Ägypter auf den Pfaden der Stoa // Theologische Quartalschrift 92. 1910).

[8] *Spanneut M.* Op. cit. P. 432.

[9] Ibid. P. 434.

[10] *Verbeke G.* Saint Thomas et le Stoïcisme // Miscellanea Mediaevalia I. Antike und Orient im Mittelalter. B., 1962. S. 48 — 68.

[11] *Rand E. K.* Cicero in the Courtroom of St. Thomas Aquinas. Milwaukee, 1946; *Delhaye R.* Une adaptation du «De officiis» au XII siècle, le Moralium Dogma // Revue Théolog. Anc. Mediév. 16, 1949. P. 227 — 258, 17; 1950. P. 5 — 28.

[12] Opus Maius of Roger Bacon / Ed. by *J. H. Bridges.* Vol. I — III. Oxford; L., 1897 — 1900. Особенно: Vol. II. P. 298 f.

[13] Das mittelalterliche Gespräch Adrian und Epictetus, nebst verwandten Texten. Joca monachorum / Ed. *W. Suchier.* Tübingae 1955 (впервые издано в 1510 г.).

[14] Первое издание — Рим, 1673; перепечатано в: PG 79, 1285 s.

[15] В примечаниях Г. Г. Литаврина к русскому изданию Кекавмена (М., 1970) это обстоятельство обойдено молчанием.

[16] См. «Беседы» в изд. Шенкля (Lipsiae, 1916. P. XIX sq.).

[17] Scripta minora I p. 305 Westerink.

[18] Я не чувствую себя вправе высказываться о распространении идей Стои на мусульманском Востоке; по-видимому, оно было достаточно заметным — см.: *Jadaane F.* L'influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane. Beyrouth, 1968.

[19] См.: *Blüher K. A.* Seneca in Spanien. München, 1969.

[20] См.: *Oldfather W. A.* Contributions toward a bibliography of Epictetus. (Chicago): Un. of Illinois, 1927. № 617.

[21] Ibid. № 618.

[22] *Battles F. L., Hugo A. M.* Calvin's Commentary on Seneca's De clementia. L., 1969.

[23] См., напр.: *Monsarrat G. D.* Light from the Porch. Stoicism and English Reneissance Literature. P., 1984; *Stalder X.* Formen des barocken Stoïcismus. Einfluss der Stoa auf die deutsche Barockdichtung: Martin Opitz, Andreas Gryphius und Catharina Regina von Greiffenberg. Bonn, 1976.

[24] В целом: *Zanta L.* La Renaissance du Stoïcisme au XVIe siècle. P., 1914; *Saunders J. L.* Justus Lipsius. The Philosophy of the Renaissance stoicism. N.Y., 1955; *Abel G.* Stoizismus und Frühe Neuzeit. Berlin; N.Y., 1978.

[25] Нужно заметить, что неостоики здесь не были оригинальны. Если отвлечься от богатой патристической традиции, то можно вспомнить, что еще в XV в. «стоический» для многих звучало как «христианский». Дж. Ауриспа, издавший в 1474 г комментарий Гиерокла-платоника (которого он не отличал от одноименного стоика) на «Золотые стихи», снабдил книгу таким названием: Hieroclis philosophi stoici et sanctissimi in aureos versus Pythagorae opusculum praestantissimum et religioni christianae consentaneum...

[26] Enchiridion cartusianum // *Matthiae Mittner* cartusiani opuscula. T. II. Curriére, 1898. P. 277 — 282.

[27] Seneca Christianus id est Flores Christiani ex L. Annaei Senecae Epistulis collecti et in XXXVIII capita digesti, 1637.

[28] См.: *Ettinghausen H.* Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement. Oxford, 1972.

[29] Seneca o del modo del dare, ricevere e rendere i benefici, 1655.

[30] Elementa philosophiae stoicae moralis, 1606.

[31] Heaven upon Earth, or of True Peace and Tranquillitie of Mind, 1606; Characters of Vertues and Vices, 1608 (оба переизданы Р. Кирком в 1948 г.).

[32] Издано в Париже (1663) под названием: Les Charactères de l'homme sans passions selon les sentiments de Sénèque.

[33] *Rossal M.* Disquisitio de Epicteto philosopho Stoico qua probatur eum non fuisse Christianum. Groningae 1708.

[34] См.: *Гаврилов А. К.* Марк Аврелий в России // Марк Аврелий. Размышления. Л., 1985. С. 124 и след.

[35] См.: *Spire G.* Stoïcisme et pédagogie. De Zénon à Marc-Aurèle. De Sénèque à Montaigne et à J.-J. Rousseau. Liège; P., 1958; *Rosshard P* Die Beziehungen zwischen Rousseaus zweiten Discours und dem 9. Brief von Seneca. Zürich, 1967.

[36] Напр.: *van Lynden F. G.* Disputatio historico-critica de Panaetio Rhodio philosopho stoico. Leiden, 1802; Posidonii Rhodii doctrinae reliquiae, coll. *I. Bake.* Lugduni Batav. 1810; *Baguet Fr. N. G.* De Chrysippi vita, doctrina et reliquiis. Louvain, 1822.

[37] Напр.: *Conz K.-Ph.* Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der Späteren Stoischen Philosophie, nebst einem Versuche über die Christliche, Kantische und Stoische Moral. Tübingen, 1794; *Krug W. T.* Zenonis et Epicuri de summo bono doctrina cum Kantiana comparata. Leipzig, 1800. Тема «Кант и Стоя» живо обсуждается до сих пор — см., напр.: *Zac S.* Kant, les stoïciens et le christianisme // Revue de Métaphysique et de Morale. 77. 1972. P. 137 — 165.

[38] См.: *Schneidewin M.* Die antike Humanität. B., 1897. S. 8 f., 18 f.

[39] Напр.: *Мельгунов А.* Сенеки христианствующего нравственные лекарства. М., 1783.

[40] *Baudoin Ch., Lestchinsky A.* La Discipline intérieure d'après les techniques morales (Bouddhisme, Stoïcisme, Christianisme, Cure mentale) et d'après les Psychothérapies. Neuchatel, 1924.

[41] *Carton P.* Le naturisme dans Sénèque. P., 1922, 1935².

[42] *Gummere R. M.* Seneca the Philosopher and his modern Message. Boston, 1922, 1963²; *Xenakis J.* Epictetus. Philosopher-therapist. The Hague, 1969; *Schoeck G.* Seneca für Manager. Sentenzen aus den «Briefen an Lucilius» (o. O.), 1971³.

[43] *Loisel G.* Liberté, Droit, Bonté. Marcaurelia. Doctrine néo-stoïcienne de vie religieuse, morale et sociale. P., 1928.

[44] Le Marc-Aurèlisme. Doctrine stoïcienne de vie harmonieuse et d'action sociale selon la nature universelle et selon la nature humaine. P., 1930.

[45] La Mise-en-oeuvre du Marc-Aurèlisme ou la Nouvelle Stoa. P., 1930.

[46] *Spanneut M.* Permanence du Stoïcisme. P. 387.

[47] *Alain.* Propos sur des philosophes. P.,1961. P. 170 — 172.

[48] *Pohlenz M.* Die Stoa. Bd. I. S. 5.

Предметный указатель

А

Б

В

Г

Д

З

И

К

Л

М

Н

О

П

Р

С

Т

У

Х

Ц

Ч

Э

Я

А

Β

Δ

Ε

Z

H

ϑ

I

К

Λ

Μ

Ο

П

Σ

Ψ

Именной указатель

А

Б

В

Г

Д

Е

З

И

Й

К

Л

М

Н

О

П

Р

С

Т





Х

Ц

Ч

Ш

Э

Ю

Я

Избранная библиография

Основные издания стоических текстов и некоторые русские переводы*

1. Stoicorum veterum fragmenta, coll. *J. ab Arnim*. Vol. I — III. Lipsiae 1903 — 1905; 1921 — 1923²; Vol. IV. Indices, conscr. *M. Adler*. Lipsiae 1924; Vol. I — IV. Leiden, 1964³.

2. I frammenti degli Stoici Antichi, ordinati, tradotti e annotati da *N. Festa* e *R. Anastasi*. Vol. 1 — 3. Bari; Padova, 1932–1962.

3. *Hülser K.* Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deut. Übers. und Komm. Bd. I — IV. Stuttgart, 1987 — 1988.

4. Panaetti Rhodii fragmenta, coll. *M. van Straaten*. Leiden, 1952; 1962².

5. Posidonius. The fragments / Ed. by *L. Edelstein* and *I. G. Kidd*. Vol. I. The fragments. Leiden, 1972; Vol. II. The Commentary Cambridge, 1988; Vol. I — II. 2 ed. Cambridge, 1989.

6. Poseidonios. Die Fragmente / Hrsg. von *W. Theiler*. Bd. I–II. B.; N. Y., 1982.

7. L. A. Senecae opera quae supersunt. Vol. I — IV. Lipsiae 1905 — 1914.

8. Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae, rec. *H. Schenkl*. Accedunt fragmenta, Enchiridion ex rec. *Schweighaeuseri*. Lipsiae 1916.

9. Epictète. Entretiens, texte établi et trad. par *J. Souilhé* avec la coll. de *A. Jagu*. Vol. I — IV. P., 1943 — 1965.

10. Marci Aurelii Antonini Ad se ipsum libri XII, ed. *J. Dalfen*. Leipzig, 1979.

11. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. *М. Л. Гаспарова*. М., 1979.

12. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. I — II. Пер. под. ред. *А. Ф. Лосева*. М., 1975 — 1976.

13. Цицерон. Диалоги. Пер. *В. О. Горенштейна*. М., 1966.

---

* Прочие издания помещены в раздел «Основная литература».

14. Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Пер. *В. О. Горенштейна*. М., 1975.

15. Цицерон. Избранные сочинения. Пер. *М. Л. Гаспарова* и др. М., 1975.

16. Цицерон. Философские трактаты. Пер. *М. И. Рижского*. М., 1985.

17. Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Пер. *С. А. Ошерова*. М., 1977.

18. Беседы Эпиктета. Пер. *Г А. Тароняна* // Вестник древней истории, 1975, 2 — 4; 1976, 2.

19. Марк Аврелий Антонин. Размышления. Пер. *А. К. Гаврилова*. Комментарии *Я. Унта* и *А. К. Гаврилова*. Л., 1985.

Основная литература

20. Антология мировой философии. В 4-х тт. Т. 1. М., 1969.

21. *Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 1976.

22. *Богомолов А. С.* Античная философия. М., 1985.

23. *Васильева Т. В.* Стоическая концепция природы и поэма Лукреция «О природе вещей» // Эллинистическая философия (современные проблемы и дискуссии). М., Ин-т философии. 1986.

24. *Гаврилов А. К.* Марк Аврелий в России // Марк Аврелий Антонин. Размышления. Л., 1985.

25. История философии. В 3-х тт. Под ред. *Г Ф. Александрова* и др. Т. 1. М., 1940.

26. История философии. В 6-ти тт. Под ред. *М. А. Дынника* и др. Т. 1. М. 1957.

27. *Краснов П. Л.* Анней Сенека. Его жизнь и философская деятельность: Биогр. очерк. СПб., 1895.

28. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979.

29. *Мельгунов А.* Сенеки христианствующего нравственные лекарства. М., 1783.

30. *Перельмутер И. А.* Философские школы эпохи эллинизма // История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980.

31. *Поляков И. В.* Знаковая проблематика в философии Стои // Известия Сибирского отд. АН СССР. Сер. История, филология и философия. Вып. 2, № 10. Новосибирск, 1988.

32. *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.

33. *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т. 1. Тринитарный вопрос. 2-е изд. Сергиев Посад, 1914.

34. *Степанова А. С.* Теория познания и логическое учение Ранней Стои: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1990.

35. *Степанова А. С.* Философия древней Стои. Санкт-Петербург, 1995.

36. *Трубецкой С. Н.* Учение о логосе в его истории // *Трубецкой С. Н.* Сочинения. М., 1994.

37. *Фаминский В.* Религиозно-нравственные воззрения Л. Аннея Сенеки (философа) и отношение их к христианству. Киев, 1906.

38. *Хафнер Г.* Выдающиеся портреты античности. М., 1984.

39. *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней философии. М., 1981.

40. *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991.

41. Этика стоицизма. Традиции и современность. / Под ред. *А. А. Гусейнова*. М., 1991.

42. *Abel G.* Stoizismus und Frühe Neuzeit. Berlin; N.Y., 1978.

43. *Alain*. Propos sur des philosophes. P., 1961.

44. *von Arnim I.* Hierokles (17) // *Pauly-Wissowa-Kroll*. Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft 8.

45. *Arnold V. E.* Roman stoicism. 2 ed. London, 1958.

46. *Babut D.* La religion des philosophes grecques. P., 1974.

47. *Babut D.* Plutarque et le Stoïcisme. P., 1969.

48. *Baguet Fr. N. G.* De Chrysippi vita, doctrina et reliquiis. Louvain, 1822.

49. *Barlow Cl. W.* Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam (Quae vocantur). Roma, 1938.

50. *Barth P.* Die Stoa. Stuttgart, 2 Aufl. 1908; 3 — 4 Aufl. 1922.

51. *Barth. P.* Die Stoa. 6 Aufl., völlig neu bearbeitet von *A. Goedeckemeyer.* Stuttgart, 1946.

52. *Barwick K.* Probleme der Stoischen Sprachlehre und Rhetorik. B., 1957.

53. *Battles F. L., Hugo A. M.* Calvin's Commentary on Seneca's De clementia. L., 1969.

54. *Baudoin Ch., Lestchinsky A.* La Discipline intérieure d'après les techniques morales (Bouddhisme, Stoïcisme, Christianisme, Cure mentale) et d'après les Psychothérapies. Neuchatel, 1924.

55. *Becker O.* Zwei Untersuchungen zur antiken Logik. Wiesbaden, 1957.

56. *Benoit P.* Sénèque et Saint Paul // Revue Biblique 53, 1946.

57. *Benz E.* Das Todesproblem in der stoischen Philosophie. Stuttgart, 1929.

58. *Bevan E.* Stoics and Sceptics. Oxford, 1913.

59. *Bloos L.* Probleme der stoischen Physik. Hamburg, 1973.

60. *Blüher K. A.* Seneca in Spanien. München, 1969.

61. *Bobzien S.* Die Stoische Modallogik. Würzburg, 1986.

62. *Bodson A.* La morale sociale des deriners stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle. P., 1967.

63. *Bonhoeffer A.* Epiktet und die Stoa. Stuttgart, 1890.

64. *Bréhier É.* Chrysippe et l'ancien stoïcisme. 2 éd. P., 1951.

65. *Bréhier É.* La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme// *Bréhier É.* Études de philosophie antique. P., 1955.

66. *Bréhier É.* Stoïcisme et science // *Bréhier É.* Études de philosophie antique. P., 1955.

67. *Bridoux A.* Le Stoïcisme et son influence. P., 1966.

68. *Brun J.* Le Stoïcisme. P., 1961.

69. *Buffière F.* Les Mythes d'Homère et la pensée grecque. P., 1953.

70. *Bultmann R.* Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Göttingen, 1910.

71. *Cardauns B.* Terentius Varro M. Antiquitates rerum divinarum / Fragmente und Kommentar // Abhandl. d. Ak. d. Wiss. u. d. Literatur Mainz. Geistes — u. sozialwissenschaftliche Klasse. — T. 1 — 2. Mainz; Weisbaden, 1976.

72. *Carton P.* Le naturisme dans Sénèque. P., 1922, 1935².

73. *Charron P.* De la Sagesse livres trois. Bourdeaus, 1601.

74. *Christensen J.* An Essay on the Unity of Stoic Philosophy. Copenhagen, 1962.

75. *Colish M. L.* The Stoic Tradition from Antiquity to the carly Middle Ages. Vol. I. Stoicism in classical Latin literature. Vol. II. Stoicism in Christian Latin Thought. Leiden, 1985.

76. *Conz K.-Ph.* Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der Späteren Stoischen Philosophie, nebst einem Versuche über die Christliche, Kantische und Stoische Moral. Tübingen, 1794.

77. *De Lacy Ph.* The Stoic Categories as Methodological Principles // Transact. and Proc. of the American Philologic Association. 76. 1945.

78. *Delhaye R.* Une adaptation du «De officiis» au XII siècle, le Moralium Dogma // Revue Théolog. Anc. Mediév. 16, 1949; 17, 1950.

79. *Dirlmeier Fr.* Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts. Leipzig, 1937.

80. *Duhot J.-J.* La conception stoïcienne de la causalité. P., 1989.

81. *Du Vair G.* De la Saincte philosophie. Paris, 1584.

82. *Du Vair G.* La philosophie morale des Stoïciens. Paris, 1585.

83. *Du Vair G.* Traité de la Constance et Consolation és calamités publiques. Paris, 1594.

84. *Dyroff A.* Die Ethik der Alten Stoa. B., 1897.

85. *Edelstein L.* The Meaning of Stoicism. Cambridge, 1966.

86. *Edelstein L.* The philosophical System of Posidonius. // American Journal of Philology 57. 1936.

87. *Egli U.* Zur Stoischen Dialektik. Basel, 1967.

88. *Elorduy E.* Die Sozialphilosophie der Stoa. Leipzig, 1936.

89. Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780) nebst den bei Stobäus erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles, bearb. von *H. von Arnim*. Berlin, 1906.

90. *Ettinghausen H.* Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement. Oxford, 1972.

91. *Forschner M.* Die Stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur, — Sprach — und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981.

92. The fragments of Zeno and Cleanthes / With intr. and expl. notes by *A. C. Pearson*. L., 1891.

93. *Frede M.* The original notion of cause // Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology. Oxford, 1980.

94. *Frede M.* Die stoische Logik. Göttingen, 1974.

95. *von Fritz K.* Zenon von Kition // *Pauly-Wissowa-Kroll*. Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. 2 Rh. 19.

96. *Ganss W.* Das Bild des Weisen bei Seneca. Freiburg (Schweiz), 1952.

97. *Gercke A.* Chrysippea // Flechensens Jahrbücher für klassische Philologie. Suppl. 14. Lipsiae. 1885.

98. *Gersch S.* Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin tradition. Vol. I. Notre Dame, Indiana Un., 1986. (Part I 1. Middle Platonism: The Platonists and the Stoics).

99. *Giancotti Fr.* Cronologia dei «Dialoghi» di Seneca. Torino, 1957.

100. *Goldschmidt V.* Le système stoïcien et l'idée de temps. 2 éd. P., 1969.

101. *Gomoll H.* Der stoische Philosoph Hekaton. Leipzig; Bonn, 1933.

102. *Gould J. B.* The philosophy of Chrysippus. Leiden; N. Y., 1970.

103. *Graeser A.* Plotinus and the stoics. A Preliminary Study. Leiden, 1972.

104. *Graeser A.* Zenon von Kition. Positionen und Probleme. Berlin; N.Y., 1975.

105. *Greene W. C.* Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thought. Cambridge (Mass.), 1944.

106. *Grumach E.* Physis und Agathon in der Alten Stoa. B., 1932.

107. *Gummere R. M.* Seneca the Philosopher and his modern Message. Boston, 1922; 1963[2].

108. *Hadot I.* Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiérocles et Simplicius. P., 1978.

109. *Hahm D. E.* The Origins of Stoic Cosmology. Ohio Un. Press., 1977.

110. *Hartmann K.* Arrian und Epiktet // Neue Jahrbücher für das klass. Altertum, Gesch. u. deutsche Lit. u. Pädagogik 15, 1905.

111. *Hicks R.D.* Stoic and Epicurean. N.Y., 1962.

112. *Hirzel R.* Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. Teil II. De finibus. De officiis. Abt. 1. Leipzig, 1882.

113. *Hossenfelder M.* Zur stoischen Definition von Axioma // Archiv für Begriffsgeschichte 11. 1967.

114. *Hoven R.* Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà. P., 1971.

115. *Inwood B.* Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford, 1985.

116. *Jadaane F.* L'influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane. Beyrouth, 1968.

117. *Jaeger W.* Nemesios von Emesa. Quellenuntersuchungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios. B., 1914.

118. *Jaeger W.* Rezension von W. Gerhaeusser, Der Protreptikos des Poseidinios // *Jaeger W.* Scripta minora I. Roma, 1960.

119. *Kidd I. G.* Stoic intermediates and the End for Man // Problems in Stoicism / Ed. by *A. A. Long*. L.,1971.

120. *Kilb G.* Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero im dritten Buch de finibus bonorum et malorum. Freiburg (Br.), 1939.

121. *Kneale W.*, *Kneale M.* The Development of logic. Oxford, 1962.

122. *Knoche U.* Magnitudo animi. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines römischen Wertgedankens. Leipzig, 1935.

123. *Krämer H.-J.* Platonismus und hellenistische Philosophie. B., 1971.

124. *Krug W. T.* Zenonis et Epicuri de summo bono doctrina cum Kantiana comparata. Leipzig, 1800.

125. *Laffranque M.* Poseidonios d'Apamée. P., 1964.

126. *Lieberg G.* Die «theologia tripertita» in Forschung und Bezeugung // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. I. Von den Anfängen bis zum Ausgang der Republik. Bd. 4. B.; N.Y., 1973.

127. *Lipsius J.* De constantia libri II qui alloquim praecipue continent in publicis malis. Lugduni Batav, 1584.

128. *Lipsius J.* Manuductio ad Stoicam philosophiam libri III, L. Ann. Senecae aliisque scriptoribus illustrandis. Antverpiae, 1604.

129. *Loisel G.* Liberté, Droit, Bonté. Marcaurelia. Doctrine néo-stoïcienne de vie religieuse, morale et sociale. P., 1928.

130. *Loisel G.* Le Marc-Aurélisme. Doctrine stoïcienne de vie harmonieuse et d'action sociale selon la nature universelle et selon la nature humaine. P., 1930.

131. *Loisel G.* La Mise-en-oeuvre du Marc-Aurèlisme ou la Nouvelle Stoa. P., 1930.

1

132. *Long A. A.* Aristotle's Legacy to Stoic Ethics // Bulletin of the Inst. of Class. Stud. of the Univ. of London 15, 1968.

133. *Lukasiewicz J.* Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls // Comptes Rendus des Séances de la Société des Sciences et des Lettres de Warsovie. 1930. № 23.

134. *van Lynden F. G.* Disputatio historico-critica de Panaetio Rhodio philosopho stoico. Leiden, 1802.

135. *Mates B.* Stoic Logic. Berkeley; Los Angeles, 1953; 2 ed. 1961.

136. *Mau J.* Stoische Logik // Hermes. 85. 1957.

137. *Meinel P.* Seneca über seine Verbannung. Bonn, 1972.

138. *Mignucci M.* Il significato della logica stoica. 2 ed. Bologna, 1967.

139. *Mittner M.* Enchiridion cartusianum // *Matthiae Mittner* cartusiani opuscula. T. II. Curriére, 1898.

140. *Monsarrat G. D.* Light from the Porch. Stoicism and English Reneissance Literature. P., 1984.

141. *Moraux P.* Der Aristotelismus bei den Griechen. Bd. I. B; N. Y., 1973.

142. *Moreau J.* L'âme du monde de Platon aux stoïciens. P., 1939.

143. C. Musonii Rufi reliquiae, rec. *O. Hense*. Lipsiae 1905.

144. *Nebel G.* Der Begriff ΚΑΘΗΚΟΝ in der alten Stoa // Hermes 70, 1935.

145. Nemesii Emeseni De natura hominis, *ed. M. Morani*, Leipzig, 1987.

146. *Oldfather W. A.* Contributions toward a bibliography of Epictetus. (Chicago): Un. of Illinois, 1927.

147. *Pembroke S.* Oikeiosis // Problems in Stoicism / Ed. by A. A. Long. L., 1971.

148. *Philippson R.* Zur Psychologie der Stoa // Rheinisches Museum 86, 1937.

149. Philodemus. On Methods of Inference / Ed. by *Ph.* and *E. De Lacy*. Philadelphia, 1941 (Introduction.).

150. *Pohlenz M.* Antikes Führertum. Cicero De officiis und das Lebensideal des Panaitios. Leipzig; B., 1934.

151. *Pohlenz M.* Panaitios (5) // *Pauly-Wissowa-Kroll.* Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft 36 (2).

152. *Pohlenz M.* Paulus und die Stoa // Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 42, 1949.

153. *Pohlenz M.* Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Bd. 1 — 2. Göttingen, 1948 — 1949; 2 Aufl. 1955 — 1959; 3 Aufl. 1964 — 1 965.

154. *Pohlenz M.* Stoa und Semitismus // Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, 1926. № 3.

155. Posidonii Rhodii doctrinae reliquiae, coll. *I. Bake.* Lugduni Batav. 1810.

156. *Praechter K.* Hierokles der Stoiker. Leipzig, 1901.

157. *Prantl K.* Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. I. Leipzig, 1855.

158. Problems in Stoicism / Ed. by *A. A. Long.* L., 1971.

159. *Rand E. K.* Cicero in the Courtroom of St. Thomas Aquinas. Milwaukee, 1946.

160. *Rauch G.* Der Einfluss der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Tertullians. Halle, 1890.

161. *Reinhardt K.* Poseidonios // *Pauly-Wissowa-Kroll.* Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft 43.

162. *Ricoeur P* Philosophie de la volonté. T. 1. Le volontaire et l'involontaire. P., 1950.

163. *Rist J. M.* Categories and their Uses // Problems in Stoicism / Ed. by *A.A.Long.* L., 1971.

164. *Rist J. M.* Stoic Philosophy. Cambridge, 1969.

165. *Rolke K.-H.* Die bildhaften Vergleiche in den Fragmenten der Stoiker von Zenon bis Panaitios. Hildesheim; N.Y. 1975.

166. *Rossal M.* Disquisitio de Epicteto philosopho Stoico qua probatur eum non fuisse Christianum. Groningae 1708.

167. *Rosshard P* Die Beziehungen zwischen Rousseaus zweiten Discours und dem 9. Brief von Seneca. Zürich, 1967.

168. *Sambursky S.* Physics of the Stoics. L., 1959.

169. *Sandbach F. H.* Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge // Problems in Stoicism. / Ed. by *A. A. Long*. L., 1971.

170. *Sandbach F. H.* Phantasia kataleptike // Problems in Stoicism / Ed. by *A. A. Long*. L., 1971.

171. *Sandbach F. H.* The Stoics. N.Y., 1975.

172. *Sanders L.* L'hellénisme de Saint Clément de Rome et le Paulinisme. Lovanii 1943.

173. *Saunders J. L.* Justus Lipsius. The Philosophy of the Renaissance stoicism. N.Y., 1955.

174. *Schellenberg J.* Seneca Christianus id est Flores Christiani ex L. Annaei Senecae Epistulis collecti et in XXXVIII capita digesti. Paderborn, 1637.

175. *Schmekel A.* Die Philosophie der Mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. B., 1892 (Nachdr.: Hildesheim, 1974).

176. *Schmekel A.* Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Bd. I. Forschungen zur Philosophie des Hellenismus. B., 1938.

177. *Schneidewin M.* Die antike Humanität. B., 1897.

178. *Schoeck G.* Seneca für Manager. Sentenzen aus den «Briefen an Lucilius» (o. O.), 1971.

179. *Schweighäuser J.* Epicteteae philosophiae monumenta. Vol. I — V. Lipsiae 1800.

180. *Sevenster J. N.* Paul and Seneca. Leiden, 1962.

181. *Siebeck H.* Die Umbildung der peripatetischen Naturphilosophie in die der Stoiker // *Siebeck H.* Untersuchungen zur Philosophie der Griechen. Freiburg, 1888.

182. *Simon H.* und *M.* Die Alte Stoa und ihr Naturbegriff. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des Hellenismus. B., 1956.

183. *Spanneut M.* Le stoïcisme des pères de l'église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. P., 1957.

184. *Spanneut M.* Permanence du Stoïcisme. De Zénon a Malraux. Gembloux, 1973.

185. *Spire G.* Stoïcisme et pédagogie. De Zénon à Marc-Aurèle. De Sénèque à Montaigne et à J.-J. Rousseau. Liège; P., 1958.

186. *Stalder X.* Formen des barocken Stoïcismus. Einfluss der Stoa auf die deutsche Barockdichtung: Martin Opitz, Andreas Gryphius und Catharina Regina von Greiffenberg. Bonn, 1976.

187. *Stein L.* Die Psychologie der Stoa. Bd. 1. Metaphsysisch-antropologischer Teil. B., 1886. Bd. II. Die Erkenntnistheorie der Stoa. B., 1888.

188. *Steinthal H.* Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. T. I. 2 Aufl. B., 1890.

189. *Stelzenberger J.* Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie. München, 1933.

190. Stoa und Stoiker. Die Gründer. Panaitios. Poseidonios. Selbstzeugnisse und Berichte / Hrsg. von *M. Pohlenz*. Zürich, 1950.

191. *Stoffels J.* Makarius der Ägypter auf den Pfaden der Stoa // Theologische Quartalschrift 92. 1910.

192. Les Stoïciens / Textes choisis par *J. Brun*. P., 1957.

193. Les Stoïciens / Textes trad. par *É. Bréhier*. P., 1962.

194. *Stough Ch. L.* Greek Scepticism. A Study in Epistemology. Berkeley; Los Angeles, 1969.

195. *van Straaten M.* Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments. Amsterdam, 1946.

196. *Striker G.* κριτήριον τῆς ἀληθείας // Nachrichten der Ak. der Wiss. in Göttingen. Philol.= hist. Klasse, 1974. № 2.

197. *Tieleman T.* Galen and Chrysippus. Argument and Reputation in the De Placitis Books II — III. Utrecht, 1992.

198. *Tsekourakis D.* Studies in the Terminology of early Stoic Ethics. Wiesbaden, 1974.

199. *Ueberweg Fr.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. I-er Teil. Die Philosophie des Altertums. 12 Aufl. hrsg. von *K. Praechter*. B., 1926.

200. *Valente P. M.* L'éthique stoïcienne chez Cicéron. Thése. P., 1956.

201. *Verbeke G.* L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin. Paris; Louvain, 1945.

202. *Verbeke G.* Kleanthes van Assos. Brussel, 1949.

203. *Verbeke G.* Saint Thomas et le Stoïcisme// Miscellanea Mediaevalia I. Antike und Orient im Mittelalter. B., 1962.

204. *Virieux-Reymond A.* La logique et l'épistémologie des stoïciens. Chambéry, 1948.

205. *Voelke A.-J.* L'idée de volonté dans le stoïcisme. P., 1973.

206. *Wehrli Fr.* Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentare. Bd. 1 — 10. 2 Aufl. Basel; Stuttgart, 1967 — 1969.

207. *Wiersma W.* Die Physik des Stoikers Zenon // Mnenosyne 11. 1943.

208. *Xenakis J.* Epictetus. Philosopher-therapist. The Hague, 1969.

209. *Zac S.* Kant, les stoïcisms et le christianisme // Revue de Métaphysique et de Morale. 77. 1972.

210. *Zanta L.* La Renaissance du Stoïcisme au XVIe siècle. P., 1914.

211. *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. III. Abt. 1. Die nacharistotelische Philosophie. 1 Hälfte. 5 Aufl. Leipzig, 1923.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Столяров А. А.
Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Груп», 1995, 448 с.

Эта книга посвящена истории стоической школы и ее учения (с момента возникновения на рубеже IV — III веков до н. э. вплоть до исчезновения в конце II века н. э.), а также истории стоицизма.

Школьную доктрину в том виде, как она существовала в указанный период, автор называет учением Стои в собственном смысле. Стоицизм — более широкое понятие. Под ним автор понимает сложившийся на протяжении полутора тысяч лет своеобразный стиль рефлексии над содержанием стоических догм и, по преимуществу, стиль практических моральных наставлений.

Настоящее изучение Стои у нас только начинается. Автор так определяет задачу своей книги: «Главную цель я видел в том, чтобы предложить достаточно полную историю школы, — в том смысле, что она не должна обойти вниманием ни одного сколько-нибудь заметного представителя Стои, ни один термин или существенный момент этого учения».

ISBN 5-86187-023-3 ЛР № 061889

АО «Ками Груп»

109125, Москва, ул. Саратовская, д. 14/1. Тел. 203-69-05

Формат 84x108/32 . Бумага офсетная № 2.
Печ. л. 14. Тираж 1000. Тип. зак. 3433.

Московская типография № 2 ВО «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6